Filosofía

Kitaro Nishida

INDAGACIÓN DEL BIEN

gedisa editorial

INDAGACION DEL BIEN

por

Kitarō Nishida

gedisa
editorial

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3310

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

FILOSOFIA

pertenecientes a sus diferentes
colecciones y series
(Grupo "Ciencias Sociales")

KITARŌ NISHIDA	*Indagación del bien*
IAN HACKING	*El surgimiento de la probabilidad*
DAVID GAUTHIER	*La moral por acuerdo*
JON ELSTER	*Lógica y sociedad*
MARTIN HEIDEGGER	*Introducción a la metafísica*
GIANNI VATTIMO	*La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*
ROBERT NOZICK	*Meditaciones sobre la vida*
JON ELSTER	*Juicios salomónicos*
IAN HACKING	*La domesticación del azar*
THEODOR VIEHWEG	*Tópica y filosofía del derecho*
GEORGE STEINER	*En el castillo de Barba Azul*
PIERRE GRIMAL	*Los extravíos de la libertad*
JON ELSTER	*Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*
E. BARBIER, G. DELEUZE Y OTROS	*Michel Foucault, filósofo*
JOSÉ MARÍA BENEYTO	*Apocalipsis de la modernidad*
GREGORIO KAMINSKY	*Spinoza: la política de las pasiones*
PIER ALDO ROVATTI	*Como la luz tenue*
GEORGES BALANDIER	*El desorden*

Kitarō Nishida

INDAGACION DEL BIEN

Serie: CLA•DE•MA
Grupo: FILOSOFÍA

Zen no kenyū by Kitarō Nishida
Copyright © 1921 by Kitarō Nishida
Originally published in Japanese
by Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo

Traducción: Alberto Luis Bixio
Diseño de cubierta: Max Volls

1ª edición, septiembre de 1995, Barcelona

Derechos para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S.A.
Muntaner 460, entlo., 1ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-541-2
Depósito legal: B. 37.768-1995

Impreso en España
Printed in Spain

Impreso en Libergraf,
Constitució, 19. 08014 Barcelona

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Indice

INTRODUCCIÓN 9

INTRODUCCIÓN A LA TRADUCCIÓN INGLESA 31

PREFACIO 33

Parte I. La experiencia pura 39
1. La experiencia pura 41
2. El acto de pensar 50
3. La voluntad 60
4. La intuición intelectual 71

Parte II. La realidad 77
5. El punto de partida de la indagación 79
6. Los fenómenos de la conciencia son la única realidad 84
7. Los rasgos verdaderos de la realidad 90
8. La realidad verdadera tiene constantemente el mismo modo formativo 95
9. El modo fundamental de la realidad verdadera 99
10. La realidad única 103
11. El desarrollo de la realidad mediante la diferenciación 107
12. La naturaleza 112
13. El espíritu 118
14. Dios como la realidad 125

Parte III. El bien 131
15. La conducta (I) 133
16. La conducta (II) 139

17. El libre albedrío 143
18. Estudio de la conducta atendiendo al valor 148
19. Teorías éticas (I) 151
20. Teorías éticas (II) 155
21. Teorías éticas (III) 159
22. Teorías éticas (IV) 163
23. El bien (El energetismo) 170
24. El bien como unidad de la personalidad 175
25. La motivación de la buena conducta (La forma del bien) 181
26. La meta de la buena conducta (El contenido del bien) 185
27. La perfecta nueva conducta 191

Parte IV. La religión 197
28. La necesidad de religión 199
29. La esencia de la religión 203
30. Dios 208
31. Dios y el mundo 219
32. Conocimiento y amor 226

BIBLIOGRAFÍA 231

INDICE TEMÁTICO 233

Introducción

Los occidentales a veces se preguntan: "¿Hay filosofía en el Japón?" Esta pregunta no sorprende pues si bien los occidentales han llegado a conocer mucho sobre el arte y la literatura, la economía y la tecnología del Japón, su conocimiento de la historia intelectual de ese país es aún escaso.

Y sin embargo, esta pregunta se ha hecho hasta en el mismo Japón. Chōmin Nakae (1847-1901) hubo de decir: "En nuestro país, el Japón, y a través de las edades, no ha habido filosofía".[1] Nakae era un pionero en el terreno de la democracia y del materialismo. Después de estudiar a los clásicos chinos y el budismo zen, viajó a Francia en 1872 para estudiar la filosofía occidental. Profundamente conmovido por el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, Nakae tradujo de este autor *Du contrat social ou Principes du droit politique* y posteriormente promovió en el Japón un movimiento democrático. Expuso una teoría materialista sin Dios, ni Buda, ni almas. Para él, la filosofía pura es una teoría racional completamente libre de toda preocupación religiosa.

La reacción de los intelectuales japoneses a la posición de Nakae fue diversa. A mi juicio, una respuesta a la pregunta sobre la existencia de filosofía en el Japón depende de cómo definamos el término *filosofía*. Si filosofía implica un sistema teórico puramente racional basado en el pensamiento lógico como en los casos de Descartes, Kant y Hegel, luego no ha habido ninguna filosofía en el Japón. Pero si filosofía indica una disciplina existencial, religiosamente orientada, como la encon-

1. "Ichinen yū han" (Un año y medio, 1901), en *Nakae Chōmin Shū* (Escritos selectos de Nakae Chōmin), Tokio: Chikuma Shobō, 1967, pág. 168.

tramos en San Agustín, Schopenhauer y Kierkegaard, luego, seguramente, hubo filosofía en el Japón. En la historia intelectual japonesa se han dado paralelos de las obras "filosóficas" de estos últimos pensadores occidentales, como por ejemplo en los escritos de Kūkai (774-855), Shinran (1173-1262), Dōgen (1200-1253) Itō Jinsai (1627-1705) y otros.

Sin embargo el problema no es tan sencillo. En Occidente, la filosofía y la religión ocupan dos esferas diferentes: mientras la filosofía es una empresa humana que implica la acción del intelecto y la razón, la religión es una cuestión de fe y de práctica a la luz de la revelación. En cierto sentido, la historia intelectual de Occidente es un proceso de oposición, de conflicto y de síntesis entre filosofía y religión, entre razón y fe. A lo largo de toda la historia de la filosofía, quienes la cultivaron generalmente insistieron en que la filosofía es independiente de la religión e insistieron en afirmar la autonomía de la razón humana frente a la revelación divina. En consecuencia, la filosofía puramente teórica, la lógica y la ciencia son creaciones únicas y exclusivas de la tradición occidental. Y aun cuando se abogue por la identidad de conocimiento y práctica o de metafísica y ética, el pensamiento racional es lo que predomina.

En la India, en la China y en el Japón, por otro lado, la filosofía y la religión no están diferenciadas y son inseparables desde el comienzo. La verdad en la esfera del conocimiento no es otra cosa que la verdad en la esfera de la práctica y viceversa. Pero este acento puesto en la unidad de conocimiento y práctica determinó una falta de doctrinas lógicas y puramente teóricas en lo tocante a los seres humanos y el mundo.

Esta diferencia básica entre la tradición occidental y la tradición oriental encuentra expresión en las reacciones de los pensadores japoneses a la filosofía occidental cuando ésta se introduce en la década de 1860 por primera vez en el Japón, país que había permanecido aislado durante tres siglos del resto del mundo.

No pocos pensadores japoneses que profesaban las doctrinas del confucianismo y del budismo se sintieron atraídos por la elaridad teórica y la coherencia lógica del pensamiento occidental. Las primeras filosofías occidentales que se introdujeron en el Japón fueron el positivismo francés y el utilitarismo inglés del siglo XIX. Aunque esas filosofías no eran tan profundas como el budismo y el confucianismo, su carácter práctico y

racional y su manera analítica de pensar atrajeron a los japoneses. En la década de 1890 la filosofía alemana ocupó el primer plano, pues los pensadores japoneses descubrieron en el idealismo alemán una profundidad semejante a la del budismo. Durante largo tiempo, la filosofía alemana se mantuvo en el primer plano dentro de los círculos académicos.

En esa época, como lo declara Toratarō Shimomura, "se llegó a poner el acento en el espíritu oriental y en la conciencia nacional como reacciones contra la europeización, de suerte que muchos pensadores enderezaron su atención a problemas que podían expresarse en fórmulas tales como 'la unidad del pensamiento oriental y occidental' y 'la resolución de todas las cosas en una' ".[2] Si bien la actitud de los pensadores japoneses frente a la filosofía occidental era selectiva, no era sin embargo crítica, de manera que los esfuerzos que hicieron para llegar a una síntesis resultaron en un eclecticismo. Para generar una síntesis verdaderamente creativa los japoneses tenían que emprender una crítica fundamental del pensamiento occidental y a la vez lanzarse a una reflexión radical sobre el pensamiento oriental.

Indagación del bien (1911) es el primer fruto de los esfuerzos realizados por Kitarō Nishida para responder a la necesidad de este tipo de síntesis. El intento le exigía abordar las diferencias culturales en cuanto al modo de pensar. El proceso del pensamiento que está en la base de la filosofía occidental es demostrativo. Se basa en el principio de la no contradicción y debe ser susceptible de discutirse de manera verbal y precisa. La filosofía y la ciencia occidentales son el inevitable producto de este proceso.

El pensamiento filosófico en culturas como las de China y Japón no exige necesariamente argumentos demostrativos ni una precisa expresión verbal. A menudo la comunicación del pensamiento es indirecta, se sugiere y es simbólica, antes que descriptiva y precisa. El proceso mental que está en la base de esta actitud no demostrativa no se apoya en el lenguaje sino que antes bien lo niega; la ciencia, la lógica y la matemática no podían haber surgido de este proceso de pensamiento. Esto no

2. Toratarō Shimomura, "Nishida Kitarō y algunos aspectos de su pensamiento filosófico", en *A Study of Good*, traducción V. H. Viglielmo, Tokio: Oficina de publicaciones del gobierno japonés, 1960, págs. 193-194.

significa que se trate de un proceso subdesarrollado que deba desenvolverse según las líneas occidentales. El modo oriental de pensar es cualitativamente diferente del de Occidente, que hace hincapié en la expresión verbal y conceptual.

Este apartamiento del lenguaje y del pensamiento racional es algo que típicamente se encuentra en el budismo zen que expresa su postura básica en la declaración: "No hay que confiar en las palabras ni en las letras, una transmisión especial independiente de la enseñanza doctrinaria". La misma actitud se manifiesta en Confucio cuando éste proclama: "Rara vez se encuentran en el Bien los discursos inteligentes y las maneras presuntuosas".[3] Los encontramos en los dibujos hechos con tinta que niegan la forma y el color, en el teatro Noh con su negación de la expresión directa y en la poesía japonesa *waka* y *haiku*. El modo oriental de pensamiento ha de buscarse en un no pensar que trasciende el pensar y no es pensamiento. Para generar una síntesis creativa de la filosofía oriental y occidental, hay que abarcar ambos modos, pero ir más allá del pensamiento demostrativo que es característico de Occidente y así ambos modos llegan a la realidad última inobjetivable a la que dan articulación lógica al expresar conceptualmente lo inexpresable.[4]

¿De qué manera procedió Nishida para tratar de crear una síntesis filosófica de Oriente y Occidente? Las dos citas siguientes muestran con claridad cuál fue su intención básica. La primera cita es del prefacio de su libro *Del actor al vidente* (1927).

> Huelga decir que en el brillante desarrollo de la cultura occidental hay muchas cosas dignas de estimarse y aprenderse, una cultura que considera la forma [*eidos*] como ser y formación y la considera buena. Sin embargo, en la base de la cultura asiática que han cultivado nuestros antepasados durante varios millares de años hay algo que puede llamarse ver la forma de lo informe y oír el sonido del

3. Arthur Waley, traducción, *The Analects of Confucius*, Nueva York, Vintage, pág. 84.

4. Toratarō Shimomura, "Nihon no tetsugaku" (filosofía japonesa), en *Tetsugaku shisō* (pensamiento filosófico), vol. 24 de *Gendai Nihon shisō taikei* (una serie sobre el moderno pensamiento japonés), Tokio, Chikuma Shobō, 1965, pág. 24-25.

silencio. Nuestros espíritus se ven impulsados a buscar ese algo. Me gustaría dar un fundamento filosófico a esta exigencia.[5]

La segunda cita procede de El *problema de la cultura japonesa* (1940).

> ¿Hay una lógica además del modo de pensar occidental? ¿Habremos de considerar que si el modo de pensar occidental es el único, la manera de pensar oriental está en un estado de subdesarrollo? Para resolver este problema debemos tratar de considerarlo remontándonos al origen de la lógica y al papel que ésta desempeña en nuestro mundo histórico. Incluso nuestro modo de pensar es fundamentalmente una operación histórica: es la autoformación de nuestra vida histórica. No deseo negar el debido reconocimiento a la lógica occidental que es el desarrollo sistemático de una gran lógica. Ante todo deberíamos estudiarla como una lógica universal. Sin embargo, ¿está la lógica occidental más allá de las particularidades de la vida histórica? ¿Es algo más que un modo de su autoformación? La lógica abstracta y formal puede ser la misma en cualquier parte en que se dé, pero la lógica concreta, como forma de conocimiento concreto, no puede separarse de las particularidades de la vida histórica... Si bien debemos aprender mucho del carácter universal de la cultura occidental, que es persistentemente teórica, la vida que la anima en sus fundamentos no es la misma vida que la nuestra. Creo que hay algo muy valioso en nuestro estilo de vida. Debemos considerar lógicamente la cuestión y retornar a la estructura del mundo histórico y a la función formativa del mundo histórico.[6]

De estas citas podemos entresacar los tres puntos siguientes que nos indican cuál es la actitud filosófica fundamental de Nishida. Primero, Nishida valoraba la filosofía y la lógica occidental que consideraba universales y por lo tanto, reconocía que era importante aprender de ambas. Sin embargo insistía en que aun la filosofía y la lógica occidentales son un ejemplo de la autoformación de la vida histórica y no están exentas de las particularidades de Occidente. Segundo, aunque falta de lógica, la manera oriental de pensar constituye también un modo de autoformación de vida histórica, y Nishida deseaba dar a ese modo oriental un fundamento lógico. Tercero, los modos occidental y oriental de pensar asumen diferentes direcciones en cuanto a la autoformación de vida histórica. A fin de crear una

5. *Nishida Kitarō zenshū* (La obra completa de Kitarō Nishida), en adelante *NKZ*, vol. 4, Tokio, Iwanami, 1978, pág. 6.

6. *NKZ*, vol. 12 (1979), pág. 287-288.

lógica verdaderamente universal, Nishida tenía que retornar a los orígenes de la lógica y al papel que ésta desempeña en nuestro mundo histórico y, por lo tanto, tenía que abordar la cuestión sobre esa base.

El primer fragmento citado se escribió aproximadamente dieciséis años después de la redacción de *Indagación del bien*; la segunda cita, redactada trece años después de aquél, nos muestra la intención fundamental de los esfuerzos filosóficos del autor en una expresión aun más explícita y articulada. Aunque con el correr del tiempo esa intención se hizo cada vez más explícita, era ya evidente en su primera obra, *Indagación del bien*.

Para clarificar la significación que tiene *Indagación del bien* en la historia de la filosofía he de considerar, por un lado, la relación que hay entre el budismo zen y la filosofía tal como se expone en *Indagación del bien* y, por otro lado, la significación filosófica del libro frente al pensamiento occidental contemporáneo.

A menudo se dice que *Indagación del bien* se basa en la experiencia zen de Nishida. Pero la situación verdadera no es tan sencilla. Mientras estudiaba filosofía y redactaba *Indagación del bien*, Nishida estaba entregado a serias prácticas del budismo zen. En consecuencia, su pensamiento estuvo seguramente influido por el zen; y sin embargo, éste no se trata explícitamente en ningún pasaje del libro. En cambio, en el prefacio, Nishida formula su intención fundamental como autor: "Yo deseaba explicar todas las cosas sobre la base de la experiencia pura entendida como la única realidad". Por supuesto, *Indagación del bien* es una obra filosófica, intelectual, discursiva y sistemática, en tanto que la experiencia zen se escapa al análisis intelectual. Se trata de dos posturas enteramente diferentes. Por consiguiente, si suponemos que *Indagación del bien* de Nishida se basa en su experiencia zen, es necesario clarificar la significación de la expresión "se basa en", esto es, la relación que hay entre el budismo zen y el libro o la filosofía de Nishida en general.

Como lo señala Shizuteru Ueda, "Es inapropiado considerar la filosofía de Nishida simplemente como una filosofía del budismo zen. Pero, por otra parte, es insuficiente tomar el carácter filosófico único de la filosofía de Nishida sólo como una cuestión correspondiente a la esfera de la filosofía sin investigar sus orígenes en el budismo zen".[7] Cuando Nishida hizo lo que

consideraba la pregunta filosófica más importante —"¿Qué es la realidad última?"— el zen le daba la dirección en que el autor debía buscar una respuesta. Pero para que ésta fuera una respuesta *filosófica*, Nishida tenía que penetrar en el pensamiento filosófico, tenía que transformar la experiencia zen en una respuesta filosófica.

Esta transformación presenta dos aspectos. En primer lugar, la práctica de la filosofía exige una expresión lógica de la experiencia zen que violenta el carácter transintelectual de la experiencia zen. Al propio tiempo, la práctica zen exige que la filosofía se transforme violando su racionalidad intelectual a fin de que el individuo despierte a la realidad última viva. *Indagación del bien* reposa en esta recíproca transformación de zen y de filosofía. Como filósofo y como budista zen, Nishida transformó la experiencia zen en filosofía por primera vez en la historia de esta tradición religiosa y, también por primera vez, transformó la filosofía occidental en una filosofía orientada según el zen. De manera que en Nishida el encuentro de Oriente y Occidente asumió una forma sumamente extraordinaria.[8]

Indagación del bien tiene una significación filosófica única en relación con el pensamiento occidental en la época en que se redactó. El derrumbe del idealismo absoluto de Hegel registrado en la filosofía occidental determinó divisiones y oposiciones. Una de las oposiciones más importantes es la verificada entre la filosofía del realismo, del positivismo y del empirismo, por un lado, y la *Lebensphilosophie* (filosofía vital, filosofía de vida) y la filosofía existencial, por otro lado. La primera corriente está representada por el materialismo dialéctico de Feuerbach, Marx y Engels, el positivismo de Comte y el empirismo de J. S. Mill y Spencer. La posición fundamental común a estos pensadores consistía en que todos ellos se atenían estrictamente a los hechos empíricos y rechazaban todo principio a priori, todo principio transempírico. Esto significaba negar tanto el idealismo tradicional que se remontaba a Platón como las teorías sobre dos mundos, el de los fenómenos y el del noúmeno. Estrechamente relacionada con las ciencias naturales, esta clase de filosofía es antimetafísica y a menudo atea. En cambio, la segunda corriente está representada por la *Lebensphilosophie*

7. Shizuteru Ueda, "Zen and Philosophy", *Risō 514* (1976), 5.
8. *Ibíd.*, 12-24.

de Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey y Bergson y el existencialismo de Kierkegaard, Schestow, Unamuno y otros. Estos pensadores, que se oponen al grupo anterior apegado a los hechos empíricos y materiales, se debaten con la dimensión interna de la existencia humana, con el desarrollo creativo de la subjetividad y con la fuerza irracional de la vida. Si bien generalmente rechazan la metafísica idealista, se ocupan a menudo de problemas metafísicos y cuestiones religiosas.

Entre estas dos corrientes filosóficas opuestas, surgió una nueva rama filosófica basada en la psicología, la cual, como disciplina, había sido durante mucho tiempo independiente de la filosofía. Keiji Nishitani observa que, como ciencia empírica divorciada de la filosofía y de sus categorías y construcciones, la psicología moderna tendía a aprehender los fenómenos de la conciencia de manera tan directa como los hechos dados.[9] Esta tendencia hacia una psicología basada en el carácter puramente positivo y común a las ciencias naturales, estimuló el surgimiento de una nueva filosofía representada por Wilhelm Wundt (1832-1920), William James (1842-1910), Gustav Theodor Fechner (1801-1887) y Ernst Mach (1838-1916). Estos pensadores abogaban por una nueva forma de empirismo —tal como se expresa en la teoría de la "experiencia pura" de Wundt, el "empirismo radical" de James y el "empiriocriticismo" de Mach— que hacía hincapié en la experiencia pura liberada de impuros aditamentos puestos a la llamada "experiencia". Es decir, generaron un punto de vista filosófico al reducir la experiencia a su forma más pura e inmediata. Detrás del surgimiento de este tipo de filosofía se vislumbraba una situación histórica en la cual se desconfiaba por un lado de la tradicional metafísica y de las teorías de los dos mundos y, por otro lado, se registraba la insatisfacción por el positivismo y la filosofía materialista. La única base posible que restaba para la filosofía era la experiencia inmediata que pudiéramos tener. Como dijo Nishitani, "lo que se pedía en aquella época era un tipo de filosofía que, basada firmemente en la experiencia pura y directa, pudiera responder a las cuestiones fundamentales tratadas antes por la metafísica. No debía tratarse de una metafísica en el sentido tradicional

9. Keiji Nishitani, "Nishida tetsugaku: Tetsugakushi ni okeru sono ichi" (La filosofía de Nishida: su posición en la historia de la filosofía), en *Nishida Kitarō*, Tokio, Chikuma Shobō, 1985, págs. 109-112.

del término ni de una filosofía de psicologismo científico. Antes bien, debía ser una filosofía que pudiera satisfacer las demandas representadas por las dos corrientes. Pero al propio tiempo esa actitud traducía una fundamental contradicción en la filosofía. Sin embargo, se necesitaba una nueva forma de filosofía que pudiera superar semejante contradicción".[10]

Nishida redactó su *Indagación del bien* en este contexto histórico de la filosofía. "Durante muchos años", dice Nishida en su prefacio,

> Yo deseaba explicar todas las cosas sobre la base de la experiencia pura entendida como la única realidad. Al principio leí a pensadores como Ernst Mach, pero esas lecturas no me satisficieron. Al pasar el tiempo, llegué a comprender que la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia. Así llegué a la idea de que la experiencia es más importante que las diferencias individuales y de esta manera logré evitar todo solipsismo. Además, al concebir la experiencia como algo activo, me di cuenta de que podía armonizar mi pensamiento con la filosofía trascendental iniciada por Fichte. Posteriormente escribí lo que llegó a ser la Parte II de este libro y, como ya dije, algunas secciones están aún incompletas.

De esta declaración podemos retener tres puntos: en esa época, Nishida evidentemente consideraba la *experiencia pura* como la única realidad y deseaba desarrollar su filosofía sobre esa base; no le satisfacían las teorías de la experiencia pura expuestas por los filósofos psicológicos y por fin, deseaba vincular su propia teoría de la experiencia pura con la filosofía trascendente o metafísica, al concebir la experiencia como algo activo.

¿Por qué no les satisfacían a Nishida las expresiones filosóficas occidentales sobre la experiencia pura? Como lo indican varias referencias a Wundt y a James contenidas en *Indagación del bien*, Nishida simpatizaba con las ideas de estos autores, pero en sus escritos las critica.[11] Su crítica puede resumirse del modo siguiente:

Primero, esos autores explican la experiencia pura sobre la

10. *Ibíd.*, pág. 112.

11. Por ejemplo, véase "Ninshikiron ni okeru junronrika no shuchō ni tsuite" (Sobre afirmaciones de la escuela de la lógica pura en epistemología), un ensayo escrito en 1911, inmediatamente después de la publicación de *Indagación del bien*, *NKZ*, vol. 1 (1953), pág. 210.

base de muchos supuestos no sometidos a crítica, como la pretensión de que la experiencia es individual y se ajusta a las categorías de tiempo, espacio y causalidad. Este supuesto no refleja la experiencia pura en un sentido apropiado pues en el concepto se ha agregado ya a la experiencia una idea dogmática.

Segundo, dichos autores aprehenden la experiencia pura no desde dentro, sino desde afuera, y así se les escapa la verdadera realidad de la experiencia pura. Considerarla desde afuera significa analizar el todo concreto y dinámico de la experiencia pura en elementos psicológicos abstractos como la percepción, la sensación y la representación. Y significa reconstruirlos luego. En esta explicación la experiencia individual viva está generalizada.

Tercero, la verdadera experiencia pura es una experiencia inmediata, directa, es decir, una experiencia directa del sujeto. Pero en las filosofías psicológicas arriba mencionadas, la conciencia observada y la conciencia que observa se oponen de una manera dualista. En consecuencia, la experiencia pura observada de este modo no es la experiencia directa. Es directa sólo de una manera indirecta. La verdadera inmediatez se realiza sólo desde dentro en la realidad viva de la experiencia, que es anterior a la separación de sujeto y objeto. Para aprehender la experiencia pura en su estricto y propio sentido, debemos remontarnos a la raíz de la experiencia que es individual y sin embargo es también transindividual y universal. En esta perspectiva de la experiencia pura es posible una nueva metafísica.

En virtud de esta crítica, Nishida retoma la "experiencia pura" de Wundt y James y desplaza la base de la metafísica desde lo especulativo a lo fáctico. Y el budismo zen le dio la intuición que llegaría a constituir la fuerza de este nuevo punto de vista filosófico.[12]

La siguiente cita tomada del prefacio de *Indagación del bien* ofrece un camino que nos permite considerar la experiencia pura en el sentido de Nishida: "La experiencia existe no porque haya un individuo, sino que el individuo existe porque existe la experiencia. Y así llegué a la idea de que la experiencia es más importante que las diferencias individuales y de esta manera logré evitar el solipsismo". La concepción corriente de la experiencia establece que primero existe el yo o el individuo y que luego ese yo experimenta algo como un objeto.

12. Keiji Nishitani, *Nishida tetsugaku*, págs. 101-129.

Diagrama I
"La experiencia existe porque hay un individuo."

Esta perspectiva conceptualiza la experiencia como si el yo que experimenta y la cosa experimentada, es decir, el sujeto y el objeto, fueran distintos. Esta concepción propia del sentido común tiene profundas raíces en el espíritu humano. En el Occidente, esta concepción dualista de la experiencia se da por supuesta hasta en la metafísica. La búsqueda metafísica de una verdad universal o principio universal que trascienda el marco de la conciencia individual debe trascender la esfera de la experiencia y moverse en la dirección de una esfera transempírica, nouménica.

Pero en su forma real, la experiencia no implica que exista primero el yo y luego éste experimente algo como un objeto. Antes bien, el yo es también experimentado. En la experiencia real no ha de entenderse que *el yo experimente* algo sino que *el yo también es experimentado*. Por eso Nishida declara que porque hay experiencia hay un individuo y aduce que la experiencia es más importante que el individuo.

Diagrama 2
"Un individuo existe porque hay experiencia."

La experiencia en la que se experimentan no sólo las cosas sino también el yo o el individuo (experiencia 1 del diagrama 2) es directa, en tanto que la experiencia de un supuesto yo es indirecta (experiencia 2 del diagrama 2). Una experiencia directa va más allá del individuo, es fundamentalmente transindividual. La experiencia directa es experiencia pura en el sentido de Nishida y por eso este autor dice que el concepto de experiencia pura le permitió evitar el solipsismo.

Como ya se dijo, la metafísica occidental trascendía la esfera empírica a fin de hallar un principio universal y de este modo se apartaba de la experiencia. Pero existe otra manera de trascender la esfera de la experiencia empírica o experiencia corriente. Esta manera implica no una trascendencia que nos aparte de nosotros para ir más allá de la esfera empírica, sino que implica una trascendencia hacia nosotros, un retorno a una experiencia más directa. Trátase de una trascendencia o, mejor dicho, de una transdescendencia[13] hacia la experiencia inmediata o pura. Sobre esta base de una experiencia pura podemos establecer una nueva metafísica que trascienda la esfera de la experiencia en el sentido corriente del término y que sin embargo no nos aparte de la experiencia en la búsqueda tradicional de un principio universal.

La experiencia pura en el sentido de Nishida presenta por lo menos los siguientes tres caracteres.

1. La experiencia pura se da antes de la distinción entre sujeto y objeto. Es la base común de sujeto y objeto porque tanto el yo como las cosas se experimentan igualmente en la experiencia pura. Según la concepción de Nishida de la experiencia pura —a diferencia de la mayor parte de las formas de empirismo—, el sujeto cognoscente y la cosa conocida no son dos entidades sino que son una sola. Así, Nishida escribe en la primera página de *Indagación del bien*:

> Experimentar significa conocer hechos tales como estos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que generalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento, de manera que al decir *pura* me refiero a la experiencia tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada distinción. Por ejemplo, el momento de ver un color o de oír un sonido es anterior, no sólo al pensamiento de que

13. Según la terminología de Yoshinori Takeuchi.

el color o el sonido es el hecho de la actividad de un objeto exterior o de que uno lo está sintiendo, sino también anterior al juicio de lo que pueda ser el color o el sonido. En este sentido, la experiencia pura es idéntica a la experiencia directa. Cuando uno experimenta directamente su propio estado de conciencia, no existe todavía un sujeto o un objeto, de suerte que el conocer y su objeto están completamente unificados. Este es el tipo más refinado de experiencia.

2. La experiencia pura es activa y constructiva. En el empirismo corriente se entiende que la experiencia es pasiva y estática, pues la experiencia se comprende desde afuera, indirectamente. En cambio, la experiencia concebida desde adentro —directamente— es activa y creativa, se autodesarrolla y se autodesenvuelve sistemáticamente. Es una realidad dinámica y unificada que comprende la diferenciación y el desarrollo. Como Nishida lo dice en el capítulo 1, "La inmediatez y pureza de la experiencia pura derivan no del hecho de que la experiencia sea simple, inanalizable o instantánea, sino que derivan de la estricta unidad de la conciencia concreta" y "Como toda entidad orgánica, un sistema de conciencia manifiesta su totalidad mediante el desarrollo diferenciado y ordenado de cierta realidad unificadora".

3. En la experiencia pura, el conocimiento, el sentimiento y la volición son indiferenciados. La realidad última no se conoce tan sólo cognitivamente sino que también se la siente o se la comprende emocional y volitivamente. La unidad del conocimiento intelectual y de la emoción y volición prácticas es la aspiración más profunda de los seres humanos, y esa unidad indica la realidad última viva. (Y sin embargo la voluntad es la más importante fuerza *unificadora* de nuestra conciencia y la más profunda manifestación de la realidad última.) En este sentido, la experiencia pura es un órgano metafísico en el cual, y en virtud del cual, uno puede entrar en contacto con la realidad última (véanse los dos primeros párrafos del capítulo 5).

Indagación del bien está compuesto de cuatro partes. Después de examinar las características de la experiencia pura (Parte I), Nishida se ocupa de la realidad última del universo (Parte II), de la personalidad humana y del bien (Parte III) y de la religión, especialmente del problema de Dios (Parte IV). Todos estos problemas se tratan desde el punto de vista de la experiencia pura; por lo tanto, en *Indagación del bien* Nishida desarrolló el sistema de la experiencia pura.

En la Parte II Nishida hace hincapié en el hecho de que el problema de la realidad última no es una cuestión meramente teórica, sino que está estrechamente relacionada con las exigencias prácticas de la moral y de la religión. La realidad última se da en la más profunda unidad de filosofía y religión, de conocimiento y de emoción-volición. Para aprehender la realidad verdadera debemos "descartar todos los supuestos artificiales, dudar de todo aquello que puede ponerse en tela de juicio y proceder sobre la base del conocimiento directo e indudable" (capítulo 5). El conocimiento directo del cual no puede dudarse es experiencia pura. Desde el punto de vista de la experiencia pura, la realidad última no está constituida por los fenómenos de la conciencia ni por los fenómenos de la materia, sino que es una actividad pura, independiente, autosuficiente. Trátase de la realidad unificadora que obra detrás de todas las realidades; la fuerza unificadora que está en la base de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad y la fuerza unificadora del universo son fundamentalmente idénticas. Esa unidad es, no estática, sino dinámica y desarrolla oposiciones y contradicciones desde adentro sin dejar de mantener de manera dinámica e interminablemente la unidad última. El universo no es más que "la sola actividad de la realidad única" (capítulo 10). Además nuestro yo verdadero no está separado del universo, sino que antes bien es el unificador mismo de la realidad universal (capítulo 11).

Nishida discute el problema de la ética, especialmente el de la conducta humana, el libre albedrío, el bien y la personalidad, en la Parte III. Para Nishida, el problema de la moral se da siempre en conexión con los problemas de la verdad o de la realidad última. El bien no es tan sólo el modo de ser de los seres humanos, sino que es también el modo de ser de la realidad, es decir, el bien se entiende sobre la base de la realidad. En consecuencia y en oposición a la concepción corriente de la personalidad —una concepción basada en el yo subjetivo— la *personalidad* se concibe como la fuerza infinita de unidad atendiendo a la experiencia pura y se realiza "olvidando" el yo subjetivo. "La verdadera unidad de conciencia es una pura y simple actividad que se desarrolla naturalmente; es el estado original de la conciencia independiente y autosuficiente, sin que haya distinción entre conocimiento, sentimiento y voluntad y sin que haya separación de sujeto y objeto. En ese momento

nuestra verdadera personalidad se expresa en su totalidad" (capítulo 24).

Desde este punto de vista sobre la personalidad, Nishida sostiene que el fin del bien es, ni obedecer las leyes formales de la moral, como en Kant, ni buscar el placer como en el hedonismo, sino satisfacer la naturaleza más profunda de uno mismo, realizar la personalidad de uno. Por eso Nishida basa su ética en lo energético y en su teoría de la autorrealización (una realización de la vida del universo). Comprender la fundamental identidad del yo y del universo es comprender esta realidad infinita entendida como verdad infinita, bien infinito y belleza infinita: "Comprobamos que la conducta verdaderamente buena no es hacer que la objetividad siga a la subjetividad, ni hacer que la subjetividad siga a la objetividad. Alcanzamos la quintaesencia de la buena conducta sólo cuando sujeto y objeto se funden, cuando el yo y las cosas se olvidan recíprocamente y cuando todo cuanto existe es la actividad de la sola realidad del universo" (capítulo 25). Vemos aquí el carácter único de la concepción que del bien y de la ética tiene Nishida, una concepción con profundas raíces en la tradición asiática.

En el comienzo de la Parte IV, "La religión", Nishida declara: "La exigencia religiosa es una exigencia que incumbe al yo como todo, a la vida del yo. La religión verdadera busca transformar el yo y reformar la vida... de suerte que mientras uno conserve siquiera la más mínima creencia en el yo finito, no ha alcanzado todavía un verdadero espíritu religioso. Se cobra una unidad absoluta únicamente descartando la unidad subjetiva y fundiéndola con una unidad objetiva" (capítulo 28).

La exigencia religiosa es pues la más profunda aspiración a la unidad última del yo y del universo. Para Nishida, Dios no es otra cosa que la base de esta unidad última: "Dios debe ser el fundamento del universo y también nuestro propio fundamento. Refugiarse en Dios es refugiarse en ese fundamento. Dios debe ser también la meta de la miríada de cosas que hay en el universo y por lo tanto también la meta de los seres humanos. En Dios, cada persona encuentra su propia meta verdadera" (capítulo 29).

Nishida rechaza tanto el teísmo como el panteísmo y expone un tipo de panenteísmo: "Nuestro Dios debe ser la fuerza unificadora interna del universo que ordena el cielo y la tierra y nutre la miríada de cosas que hay en ellos" (capítulo 29); "Dios es el unificador del universo y el universo es una expresión

de Dios... Dios es el unificador supremo y final de nuestra conciencia; nuestra conciencia es una parte de la conciencia de Dios y su unidad procede de la unidad de Dios" (capítulo 30).

Nishida trata el tema de Dios —entendido como la base de la unidad del universo— no desde el punto de vista de la metafísica especulativa, sino como un hecho de la experiencia pura. Y en la experiencia pura, esa unidad llamada Dios se experimenta como algo personal que inspira amor y respeto. El autodesarrollo es en sí mismo amor infinito de Dios por nosotros.

Indagación del bien deja en pie una serie de problemas que deben resolverse a fin de dar una expresión filosófica más clara al punto de vista de la experiencia pura. Uno de los problemas más serios es la cuestión de los hechos y la cuestión de la significación en la experiencia pura. Nishida define la experiencia pura en el capítulo 1: "Una experiencia verdaderamente pura no tiene significación alguna; es simplemente una conciencia presente de hechos tales como éstos son".

Pero en otra parte, Nishida dice que "la experiencia pura no es otra cosa que el pensar" (capítulo 2), que "la voluntad es un hecho de la experiencia pura" y que la realidad verdadera "es, no simplemente una existencia, sino algo con significación" (capítulo 7). La experiencia pura es un hecho sin significación y sin embargo está al mismo tiempo llena de significación en relación con el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Esta aparente contradicción desaparece cuando comprendemos que en la experiencia pura anterior a la separación de sujeto y objeto, el hecho y su significación, o el ser y el valor, no son dos instancias sino que son sólo una.

Sin embargo, Nishida no especifica de qué manera hecho y significación son idénticos en la experiencia pura, ni cómo la oposición entre hecho y significación nace de la experiencia pura. Tampoco resulta clara la manera en que la separación de sujeto y objeto surge de la experiencia pura intuitiva, ni la manera en que llegan a estar unidos en una unidad sistemática en virtud de la diferenciación y el desarrollo. En *Indagación del bien*, la explicación que da Nishida de la experiencia pura acentúa el hecho y el ser antes que el aspecto de la significación y los valores.[14] Este énfasis da cierto tinte de psicologismo al

14. Masaaki Kōsaka, *Nishida Kitarō Sensei no shōgai to shisō* (La vida y el pensamiento de Kitarō Nishida), Kioto, Kōbundo, 1947, pág. 87.

libro, como el propio Nishida lo reconoció en 1936 al escribir en "Restablecimiento de los tipos": "Cuando considero ahora la concepción, el punto de vista del libro es el de la conciencia y bien pudiera pensarse que se trata de una clase de psicologismo. Y sin embargo, aunque se lo critique por considerarlo demasiado psicológico, poco es lo que yo puedo hacer ahora en contrario". Pero luego Nishida continúa diciendo: "Creo que lo que estaba profundamente inserto en mi pensamiento cuando escribí el libro no era algo meramente psicológico".

Después de escribir *Indagación del bien*, Nishida tenía que superar este tinte de psicologismo y aclarar filosóficamente que "lo que estaba profundamente inserto en su pensamiento... no era algo meramente psicológico". En la experiencia pura Nishida tenía que poner el acento en la significación y los valores y desarrollar una investigación más lógica en cuanto a su estructura. Tenía que reflexionar lógicamente sobre la intuición y captar la relación entre intuición y reflexión atendiendo al concepto de unidad básica.

Nishida intentó llevar a cabo esta tarea en su segundo libro importante, *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia*, libro que en el prefacio llamó "un documento de desesperadas luchas y pugnas". En ese libro, Nishida expone su concepción del *jikaku*,[15] "autoconciencia" —que estaría mejor traducida como "autodespertar"—, según la cual las relaciones internas entre intuición y reflexión, hecho y significación, ser y valor, están conceptualmente analizadas y lógicamente tratadas. Lo hizo cotejando la filosofía que entonces predominaba en Occidente, la filosofía neokantiana y especialmente la de Heinrich Rickert y la filosofía de Henri Bergson. En sus esfuerzos por profundizar filosóficamente la concepción fundamental de su primera obra, Nishida pasó del concepto de experiencia pura al de autoconciencia o autodespertar.

15. *Jikaku,* uno de los términos claves de la filosofía de Nishida, no tiene un equivalente exacto en las lenguas occidentales. No se trata de un concepto psicológico ni epistemológico, sino que antes bien es un concepto ontológico y religioso , según el cual la realidad verdadera se despierta a sí misma y es depertada por nosotros. En *jikaku* el sujeto y el objeto del despertar son uno solo. Por eso preferimos emplear el término "autodespertar" para traducirlo. El término "autoconciencia" generalmente es psicológico, y aun cuando se lo utilice en un contexto filosófico, se refiere al sujeto intelectual y cognitivo de la filosofía moderna, que es sólo un aspecto de *jikaku*.

Al final de *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia*, Nishida expone la idea de libre voluntad absoluta que constituye la culminación de la autoconciencia. En este aspecto era inevitable el cotejo con Johann Fichte, pues el concepto de la autoconciencia de Nishida no es ni psicológico ni epistemológico, sino que es esencialmente metafísico.

En "Restablecimiento de los tipos", Nishida describe el desarrollo de su pensamiento que pasa de la experiencia pura al concepto de libre voluntad absoluta y después dice: "En *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia* y por mediación de la *Tathandlung* de Fichte, pasé del punto de vista de la experiencia pura, al de la voluntad absoluta. Luego, en la segunda mitad de *Del actor al vidente*, por mediación de la filosofía griega, volví a desarrollarlo, pero esta vez para llegar a la idea de 'lugar'. Así comencé a dar una base lógica a mis ideas".

¿Cómo desarrolló Nishida el punto de vista de la autoconciencia para llegar al punto de vista del *basho*, el lugar?[16] Con este concepto del lugar, Nishida pasó del voluntarismo a una especie de intuicionismo. A partir de *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia*, Nishida escribió en el prefacio a *Del actor al vidente*: "He considerado que la intuición está en la base de la voluntad. He tenido una idea, como la idea de Plotino, de que obrar es ver. Por esta razón he considerado la voluntad absoluta como la realidad última".[17]

En ese momento, Nishida entendía el acto de "ver" en la base del obrar, "un ver sin vidente". En su indagación Nishida no se detuvo en esta intuición mística, porque continuamente aspiraba a dar una expresión filosófica al problema de la realidad última. Para que fuera filosófica tenía que dar a la intuición mística un fundamento lógico, pero no podía quedarse satisfecho con la epistemología de la filosofía neokantiana, ni con la teoría de la experiencia pura de James, ni siquiera con el concepto bergsoniano de la duración pura (*durée pure*), pues todas estas concepciones no estaban completamente libres del

16. *Basho* es el concepto más característico de la filosofía de Nishida. Se origina en la idea de *topos* contenido en el *Timeo* de Platón y en *De Anima* de Aristóteles. Sin embargo, en Nishida el "lugar" es la nada absoluta, enteramente inobjetivable y no sustancial que lo abarca todo como su determinación. Véase Masao Abe, "Nishida's Philosophy of 'Place' ", *International Philosophical Quarterly* 28, nº 4 (invierno de 1988), págs. 355-371.

17. *NKZ*, vol.4, pág.3.

subjetivismo común al moderno pensamiento occidental. Nishida enfocó la realidad última superando el subjetivismo, mediante una confrontación con la filosofía griega, especialmente el realismo de Aristóteles y su concepto del *hypokeimenon*. Al invertir la definición de individuo que da Aristóteles como "el sujeto que no puede convertirse en predicado" Nishida definió el más concreto universal como "el predicado que no puede convertirse en sujeto" y así se puso a elaborar una lógica de la realidad inobjetivable. Como escribí en otro lugar:

> Nishida estaba convencido de que para que un individuo fuera entendido como el sujeto gramatical —concebido por Aristóteles como substancia—, debía existir aquello que lo envuelve, el lugar en que se encuentra, y que ese lugar en el que se encuentra el individuo debe buscarse en el nivel de "predicados trascendentes", no en la dirección del sujeto lógico... Lo que se llama aquí dirección de predicados es la dirección de la conciencia, y lo que se llama el plano de predicados trascendentes que subsume al individuo como sujeto gramatical no es otra cosa que el "lugar" o la nada entendida como el llamado campo de la conciencia. En su concepción del *nivel de la conciencia* como el *nivel de predicados*, con el *hypokeimenon* de Aristóteles como medio, Nishida dio un fundamento lógico a la conciencia inmediata y directa y al ver sin un vidente, que no podrían haber escapado de otra manera al subjetivismo y al misticismo. Al llevar a cabo esta operación, Nishida también dio un fundamento lógico a la realidad última.[18]

Ese fundamento lógico de la realidad última se formula en los términos de la lógica del lugar o de la lógica de la nada absoluta, que no es independiente de la inmediatez de la vida y que sin embargo es por entero metafísico y lógico. Trátase de una lógica de la *nada* oriental (*śūnyatā*), esencialmente diferente de la lógica occidental que Nishida llama "lógica objetiva".

Después de retirarse en 1928 de la Universidad de Kioto, donde había sido profesor de filosofía de 1913, Nishida comenzó a escribir más copiosamente y publicó varios libros, entre los cuales se cuentan *Ippansha no jikakuteki taikei* (Sistema autoconsciente de lo universal, 1930), *Mu no jikakuteki gentei* (La determinación autoconsciente de la nada, 1932), *Tetsugaku no konponmondai* (Los problemas fundamentales de la filosofía, 2 vols., 1933-34), y *Tetsugaku ronbunshū* (Colección de ensayos

18. Masao Abe, "Nishida's Philosophy of "Place"", págs. 370-371.

filosóficos, 7 vols. 1935-46). Durante esos años, expuso conceptos únicos tales como *acción-intuición, continuidad de la discontinuidad, cuerpo histórico,* el *universal dialéctico* y *autoidentidad absolutamente contradictoria.* El cambio más notable operado en su desarrollo filosófico fue pasar desde el punto de vista del lugar al punto de vista del mundo. La anterior obra de Nishida sobre la teoría de la experiencia pura, se había ocupado principalmente de la conciencia individual desde el punto de vista de la realidad última, y aun cuando había tratado el mundo y el universo, los había concebido en la perspectiva del individuo. En *Los problemas fundamentales de la filosofía,* Nishida pasó de ver el mundo desde el punto de vista del yo y de la conciencia individual a ver el yo desde el punto de vista del mundo y de la autodeterminación del mundo.

Casi todos los filósofos parten de la oposición de sujeto y objeto y ven el objeto desde el sujeto, es decir, captan el mundo desde la posición del yo. En semejante perspectiva subjetivista se entiende que el yo está, por decirlo así, fuera del mundo. Pero en realidad el yo existe en el mundo; el conocer y el funcionar del yo se realizan como sucesos históricos dentro del mundo. El mundo no es algo que se oponga al yo, sino que es algo que lo envuelve. Y ese mundo real y concreto es el mundo dialéctico, pues en su interior nuestro conocimiento es la conciencia del mundo y nuestra expresión es la autoexpresión del mundo. En el "autodespertar" (*jikaku*), el yo y el mundo son dialécticamente idénticos en cuanto al conocer y al funcionar. El yo es un momento creativo del mundo creativo. Lógicamente ese mundo real e histórico es el mundo de la autoidentidad absolutamente contradictoria, porque el mundo histórico está siempre moviéndose desde lo creado a lo que se crea, de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. Al profundizar su teoría de la experiencia pura, considerada como realidad verdadera, Nishida llegó por fin a este mundo dialéctico o mundo de la realidad histórica.

La continua preocupación de Nishida por dar una expresión filosófica al problema de la realidad última está inseparablemente relacionada con un profundo interés religioso. Así podemos comprobarlo en el prefacio a *Indagación del bien*: "En la Parte IV expongo mis ideas sobre la religión que en mi perspectiva constituye la consumación de la filosofía". En su último artículo, "La lógica del lugar y la visión religiosa del mundo" —el ensayo culminante de su pensamiento filosófico—

Nishida sostiene que, a diferencia de la moral, que tiene que ver con la conducta y los valores humanos, la religión se refiere primariamente a la existencia misma del yo. Cuando se pone en tela de juicio esa existencia, nace en nosotros la aspiración religiosa. Esta cuestión de nuestra propia existencia es ineludible, pues la existencia humana misma es contradictoria. Es en la realización de la muerte donde encontramos la más profunda contradicción de nuestra existencia: vemos a Dios únicamente por obra de la realización de la muerte eterna, porque en la realización de nuestra muerte eterna comprendemos la verdadera individualidad de nuestro yo frente a lo absoluto; así encontramos el motivo último de nuestra existencia en lo absoluto únicamente mediante la realización de la muerte eterna. Ese absoluto es Dios, que comprende la negación absoluta de la divinidad y desciende a nosotros para salvar aun al ser más inicuo. Morir de la muerte del yo es ver al Dios absoluto y ser salvado por la gracia de Dios. Para Nishida la religión puede entenderse apropiadamente por la lógica de la autoidentidad absolutamente contradictoria precisamente porque Dios es una autoidentidad absolutamente contradictoria.

Considerando la obra filosófica de Nishida posterior a *Indagación del bien* podemos afirmar que toda su filosofía es un desarrollo y una profundización de su concepto inicial de la experiencia pura.[19] *Indagación del bien* suministró no sólo el punto de partida, sino también el fundamento de toda su filosofía.

Y la teoría de la experiencia pura suministró un fundamento aun más amplio: los intelectuales japoneses recibieron una gran influencia de los quince años en que Nishida enseñó en la Universidad de Kioto y de los treinta años que pasó escribiendo sus obras. Esto no quiere decir que la filosofía de Nishida estuviera libre de críticas. Durante la Segunda Guerra Mundial, pensadores de derecha lo atacaron por considerarlo antinacionalista a causa de su aprecio por la filosofía y la lógica occidentales. Pero después de la guerra, pensadores de izquierda criticaron su filosofía considerada nacionalista a causa del acento que ponía

19. Se encontrará bibliografía de las fuentes primarias y secundarias de lenguas europeas en "Nishida Kitarō Bibliography", obra compilada por Masao Abe y Lydia Brüll, *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, nº 4 (1988), pág. 373-381. Véase Bibliografía Selecta de este volumen sobre las principales traducciones y fuentes secundarias en inglés.

en el concepto tradicional de la *nada*. Sin embargo Nishida no era ni nacionalista ni antinacionalista. Reconocía cierta universalidad en la filosofía y la lógica occidentales, pero no la aceptaba como la única universalidad posible. Al darse cuenta del carácter único que tenía el modo oriental de pensar, Nishida consideró la nada absoluta como la realidad última y trató de darle un fundamento lógico apelando a la filosofía occidental. Al formar su síntesis sobre la base de la vida histórica propia de la existencia humana, que no es ni oriental ni occidental, Nishida ni fundó una nueva filosofía oriental, ni reconstruyó la filosofía occidental, sino que creó una nueva filosofía universal.

Aquí no podemos pasar por alto una seria crítica que hizo a la filosofía de Nishida, Hajime Tanabe (1885-1962), su sucesor en la Universidad de Kioto. Aunque Tanabe recibió el legado de Nishida y tomó el concepto de la nada absoluta como la base de su filosofía, criticó la lógica del lugar de Nishida por considerarla afín a la teoría de la emanación de Plotino y por falta de un fundamento filosófico en cuanto a la realidad histórica. En consecuencia Tanabe hizo hincapié en la práctica moral y formuló una lógica de la mediación absoluta.[20]

La generación posterior de filósofos, que siguieron la guía de Kitarō Nishida y de Hajime Tanabe, desarrolló las filosofías de sus maestros en varios terrenos filosóficos y llegó a ser conocida como la escuela de filosofía de Kioto.[21] Aunque los esfuerzos de estos filósofos son diferentes, todos ellos recibieron positiva o negativamente la influencia de la nada absoluta tal como la concebían Nishida y Tanabe y todos ellos procuran crear una filosofía universal mediante el encuentro del pensamiento oriental y del pensamiento occidental.

Masao Abe

20. Debido a las limitaciones de espacio no podemos analizar en detalle la filosofía de Tanabe y la crítica que hace de Nishida. Véanse las siguientes traducciones y fuentes secundarias sobre Tanabe: *Philosophy as Metanoetics*, traducción Y. Takeuchi con V. H. Viglielmo y J. Heisig, Los Angeles, University of California Press, 1986); "The logic of the Species as Dialectics", traducción D. Dilworth y T. Sato, *Monumenta Nipponica* 24, nº 3 (1969), págs. 273-288; "Memento Mori", traducción V. H. Viglielmo, *Philosophical Studies of Japan I* (1959), págs. 1-12; Y. Takeuchi, "Modern Japanese Philosophy", *Encyclopedia Britannica*, 14ª edición, vol. 12 (1970), págs. 958-962; M. Inaba, "Zur Philosophie von Tanabe Hajime", *Orieus Extremus 2* (1966), págs. 180-190.

21. Véase T. P. Kasulis, "The Kyoto School and the West: Review and Evaluation", *The Eastern Buddhist* 15, nº2 (1982), págs. 125-144.

Introducción a la traducción inglesa*

En esta traducción inglesa de *Indagación del bien* hemos tratado en la medida de lo posible de ser fieles al texto original y evitar paráfrasis y agregados. No eliminamos las repeticiones que a menudo se encuentran en el texto porque creemos que es importante que los lectores occidentales experimenten el aliento del pensamiento de Nishida de la manera más directa posible y que piensen según las líneas de la especulación de Nishida. Hemos tratado de hacer que la traducción sea lo más legible posible, desde luego, pero lo hemos hecho en la medida en que no fuera contraria al texto. Por fin, para ayudar a los lectores, hemos puesto notas explicativas a la traducción. Varias personas e instituciones, tanto de los Estados Unidos como de Japón, intervinieron en la traducción en sus varias fases. Thomas Kasulis del Northland College hizo la traducción de la Parte I, que luego fue revisada por Christopher Ives. Por su parte, James Heisig, del Instituto Nanzan de la Universidad de Nanzan, Nagoya, revisó el capítulo 1, hizo varias sugerencias y suministró una versión mecanografiada cuando todavía estaba en pleno proceso la traducción. Las Partes II, III y IV fueron traducidas por Ives, y Masao Abe revisó toda la traducción cotejándola con el texto original. La versión resultante fue luego pulida por Ives y verificada finalmente por Abe. Una subvención Martin Nelson para Investigaciones de Verano de la Universidad de Puget Sound permitió a Ives trabajar con el manuscrito depositado en los Archivos Nishida de la Universidad de Kioto en el verano de 1988.

El manuscrito también se benefició con el cuidadoso traba-

* Traductores de la versión inglesa: Masao Abe y Christopher Ives.

jo de mecanografía realizado durante el proceso de traducción. Las secciones de la primera redacción fueron escritas a máquina por Earlyne Biering y Charlotte Tarr de la Escuela de Graduados de Claremont. La segunda redacción fue escrita a máquina en el Haverford College y el Nanzan Institute. La versión mecanografiada final fue hecha por Janice Cable y Carol Avery con la ayuda de dos subvenciones de la Universidad de Puget Sound.

Prefacio

Escribí este libro durante mis años de docencia en la Escuela Superior Nacional Cuarta de Kanazawa. Al principio me propuse desarrollar mis ideas en la sección sobre la realidad y luego publicar lo que hubiera escrito. Impedido por la enfermedad y otras circunstancias, no logré alcanzar esa meta. En los años siguientes, cambió algún tanto mi pensamiento, de manera que comencé a sentir la dificultad de hacer lo que me había propuesto inicialmente. En ese momento decidí publicar este libro en el estado en que se encontraba.

Escribí las Partes II y III primero y luego agregué las Partes I y IV. La Parte I clarifica la naturaleza de la experiencia pura que constituye el fundamento de mi pensamiento, pero quienes leen por primera vez el libro deberían dejar esta sección para leerla después. Expuse mi pensamiento filosófico en la Parte II, que representa el núcleo del libro. Redacté la Parte III con el fin de tratar el bien sobre la base de las ideas presentadas en la Parte II, pero se puede considerar esa exposición como una ética independiente. La Parte IV contiene mis ideas sobre la religión, que en mi perspectiva constituye la consumación de la filosofía. Escribí esta parte del libro estando enfermo, de manera que hay numerosos pasajes mal acabados; sin embargo, logré llegar al fin de lo que me había propuesto discutir. Di al libro el título de "Indagación del bien"[1] porque me daba cuenta de que

1. Hemos traducido el título del original *Zen no kenkyū* como *Indagación del bien*, en lugar de emplear la versión común de *Estudio del bien*. Para Nishida este libro no era un mero "estudio" del bien, sino, como él mismo lo declara en el pasaje siguiente del prefacio, una indagación más práctica y existencial del bien considerado como problema fundamental de la existencia humana.

si bien la investigación filosófica constituye la primera mitad, el problema de la vida eterna es el tema central que se extiende por toda la obra. Yo deseaba explicar todas las cosas sobre la base de la experiencia pura entendida como la única realidad. Al principio leí a pensadores como Ernst Mach,[2] pero esas lecturas no me satisficieron. Al pasar el tiempo, llegué a comprender que la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia. Así llegué a la idea de que la experiencia es más importante que las diferencias individuales y de esta manera logré evitar todo solipsismo.[3] Además, al concebir la experiencia como algo activo, me di cuenta de que podía armonizar mi pensamiento con la filosofía trascendental[4] iniciada por Fichte. Posteriormente escribí lo que llegó a ser la Parte II de este libro y, como ya dije, algunas secciones están aún incompletas.

Mefistófeles podría ridiculizar a quienes especulan y considerarlos como animales que se alimentan de pasto seco y marchito siendo así que se hallan en un campo de verde y lozana hierba.[5] Un filósofo (Hegel) dijo que estaba condenado a pensar sobre la verdad filosófica. Y ciertamente para aquel que haya comido del fruto prohibido esa angustia es inevitable.

Kitarō Nishida
Kioto, enero de 1911

2. Ernst Mach (1836-1916) fue un físico y filósofo austríaco relacionado con el círculo de positivistas lógicos de Viena. En su *Análisis de las sensaciones*, Mach sostiene que la psicología y la filosofía deben basarse en las sensaciones. Al pasar a un enfoque científico y objetivo de los fenómenos mentales, Mach abandonó las anteriores doctrinas del alma y los sistemas de metafísica. Véase R. S. Peters, *Brett's History of Psychology,* Londres; George Allen y Unwin, 1953, págs. 488-490.

3. Solipsismo (del latín *solus* e *ipse*) es la teoría de que el yo puede conocer únicamente su propia experiencia, lo cual no refleja necesariamente el modo en que las cosas son objetivamente (solipsismo epistemológico) o que el yo sea la única cosa existente (solipsismo metafísico). Los historiadores de la filosofía con frecuencia consideran a George Berkeley (1684-1753) y a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) como expositores de algunas clases de solipsismo.

4. Nishida se refiere al idealismo alemán que incluye a Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) y a George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

5. En el *Fausto* de Goethe (primera parte), Mefistófeles le dice a Fausto: "Un Fulano que especula—sea lícito decirlo—/ se parece mucho a un animal

Prefacio a la segunda edición

Publiqué por primera vez este libro hace más de diez años, es decir, varios años después de haberlo redactado. Al trasladarme a Kioto, estuve en condiciones de concentrarme en la lectura y la reflexión y esto me permitió afinar y enriquecer mi pensamiento. Cada vez me sentía más insatisfecho con este libro y hasta consideré la posibilidad de retirarlo de la circulación. Sin embargo, posteriormente varias personas me pidieron que lo reeditara. Dándome cuenta de que necesitaría varios años para poner al día una exposición general de mi pensamiento, decidí publicar el libro una vez más tal como estaba.

Agradezco profundamente a los profesores Mutai y Sera,[6] quienes asumieron la pesada carga de corregir y compaginar el texto para esta edición.

Enero de 1921

Sobre el restablecimiento de los tipos

Con las numerosas reimpresiones del libro algunas letras llegaron a perder su claridad, de manera que el editor ha restablecido ahora los tipos. Este libro, en el que por primera vez organicé en cierto modo mis ideas, es mi primera obra publicada y contiene ideas de mis días juveniles. En este punto quisiera revisar varias secciones, pero como los pensamientos de uno tienen una integridad viva en cada momento del tiempo, no puedo ahora modificar el libro, después de décadas de haberlo redactado. No tengo más remedio que dejarlo tal como está. Cuando considero ahora la concepción, el punto de vista del libro es el de la conciencia y bien pudiera pensarse que se trata de una clase de psicologismo. Y sin embargo, aunque se lo

---

que pace en un seco páramo/ y que, impulsado por un mal espíritu, da vueltas y vueltas/ cuando alrededor de él se extiende un prado verde y lozano". Según la traducción de George Madison Priest, "Faust, Parts One and Two", en *Goethe,* vol. 47 de *Great Books of the Western World*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, pág. 43.

6. Risaku Mutai (1890-1974) e Hisao Sera (1888-1973) fueron ex alumnos de Nishida. Mutai desarrolló la filosofía de Nishida atendiendo al estudio de la fenomenología de Edmund Husserl y posteriormente enseñó filosofía en la Universidad Bunri de Tokio. Sera fue profesor de ética en la Universidad Otani.

critique por considerarlo demasiado psicológico, poco es lo que yo puedo hacer ahora en contrario. No obstante creo que lo que estaba profundamente inserto en mi pensamiento cuando escribí el libro no era algo meramente psicológico.

En *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia*[7] y por mediación de la *Tathandlung*[8] de Fichte, pasé del punto de vista de la experiencia pura, al de la voluntad absoluta. Luego, en la segunda mitad de *Del actor al vidente,*[9] por mediación de la filosofía griega, volví a desarrollarlo, pero esta vez para llegar a la idea de "lugar"[10]. Así comencé a dar una base lógica a mis

7. *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia* (1917) es la segunda obra importante de Nishida en la que (después de discutir la realidad y el bien desde el punto de vista de la experiencia pura en *Indagación del bien*) el autor trata de clarificar, partiendo del concepto de la autoconciencia, la relación que hay entre intuición y reflexión y la relación de ser y valor, hecho y significación. En su prefacio a la traducción inglesa de 1987 del texto, Joseph O'Leary dice que el libro "documenta la ansiosa búsqueda de Nishida de un fundamento más refinado de la experiencia inmediata en una concepción de la autoconciencia más o menos inspirada en Fichte; también documenta la prolongada confrontación de Nishida con los filósofos neokantianos Cohen, Natorp, Rickert y Windelband que se encontraban entonces en el cenit de su fama pero que están ahora olvidados a pesar del interés en revivirlos de unos pocos historiadores" (pág. X).

8. Al desarrollar el idealismo de Kant con su concepción de la cosa en sí y el sujeto cognitivo entendido como dualista, Fichte hizo hincapié en el concepto de *Tathandlung* (acto) como el principio de la unidad de cognición y realidad, pensamiento y acción. Específicamente en *Wissenschaftslehre* (doctrina del conocimiento) la *Tathandlung* designa la actividad del yo trascendental que se propone o se afirma, luego se limita al proponer el no yo y por fin, propone el yo, es decir, el sujeto epistemológico que está en oposición a su objeto (el no yo). En esta dialéctica, el acto existe antes del dualismo de sujeto y objeto y constituye la base de la conciencia.

9. *Del actor al vidente* (1927) representa un cambio significativo en el desarrollo del pensamiento de Nishida. En esta obra Nishida pasa de su anterior voluntarismo de corte fichteano a un intuicionismo inspirado en Plotino. En *Intuición y reflexión sobre la autoconciencia* Nishida había considerado la intuición como la base de la voluntad. Como su interés iba más allá de la epistemología para llegar al núcleo primario del problema de la realidad última, rechazó el moderno idealismo subjetivista y pasó a considerar la intuición dada en la profundidad de la autoconciencia. Pasó al "ver sin vidente", concepto que desarrolló como el "lugar de la nada absoluta".

10. Con su concepto de lugar (*basho*) y la lógica del lugar, Nishida elabora una base lógica para la intuición expuesta en *Del actor al vidente*. Su paso del voluntarismo a cierto intuicionismo implica un desplazamiento

ideas. Luego concreté la idea de lugar como *universal dialéctico*[11] y di a ese punto de vista una expresión directa con el concepto de *acción-intuición*.[12] Lo que llamé en este libro el mundo de la experiencia directa o pura lo concibo ahora como el mundo de la realidad histórica. El mundo de la acción-intuición —el mundo de la *poiesis*— no es otra cosa que el mundo de la experiencia pura.

Gustav Fechner declaró que una mañana, mientras descansaba sentado en una silla en el Rosenthal de Leipzig, contemplaba bajo la brillante luz del sol un prado primaveral con fragantes flores, canoras aves y revoloteantes mariposas y que quedó embelesado por lo que llamó la perspectiva del tiempo diurno en la que las cosas se dan tales como son, a diferencia de la perspectiva incolora y carente de sonidos de la noche que se encuentra en las ciencias naturales.[13] No sé lo que

---

paralelo desde la experiencia existencial a la lógica; de ahí que para Nishida el lugar es no sólo metafísico, sino también lógico. Como expresión de la nada absoluta, el lugar abarca la Idea de Hegel y el individuo concreto en toda su irracionalidad, es decir, la substancia de Aristóteles entendida como "el sujeto que no puede convertirse en predicado".

11. Nishida desarrolla la noción del universal dialéctico en *Los problemas fundamentales de la filosofía*, vol. II (1934), obra en la que declara que el universal tiene tres dimensiones diferentes: el niversal de juicio (la esfera de la naturaleza), el universal autoconsciente (la esfera de la conciencia) y el universal intelectual (la esfera del intelecto). La esfera del intelecto es concretamente la esfera de la cultura y del mundo sociohistórico en virtud del cual entramos en el universal dialéctico por la acción.

12. La expresión acción-intuición (*kōiteki-chokkan)* aparece en los últimos escritos de Nishida incluso en "La lógica del topos y la visión religiosa del mundo". Con esta expresión Nishida indica que la intuición no es un estado pasivo, sino que se trata de una actividad formadora como se comprueba en los grandes artistas. Vemos, conocemos y obramos, mediante el cuerpo que está en el mundo. Nuestra autoformación es la autoformación del mundo. En el cuerpo, ver y obrar, o intuición y acción, son idénticos, en virtud de la contradicción.

13. Gustav Theodor Fechner (1801-1887), filósofo y psicólogo alemán, expresó esta idea en *Die Tagesansicht genenüber der Nachtansicht* (La visión diurna opuesta a la visión nocturna). Intentó integrar la *Naturphilosopie* de Hegel en la psicología experimental. En obras tales como *Elemente der Psychophysik*, expuso la "psicofísica", una teoría de la correspondencia de los hechos mentales y físicos. Erwin A. Esper, *A History of Psychology*, Filadelfia, W. B. Saunders, 1964, págs. 235-236.

me influyó, pero desde hace mucho tiempo tengo la idea de que la verdadera realidad debe ser el mundo tal como es, y que el llamado mundo material es algo conceptualizado y abstraído de aquél. Todavía puedo recordar la época en que, mientras cursaba la escuela secundaria, andaba por las calles de Kanazawa absorto en esta idea como si estuviera soñando. A decir verdad, las ideas mías de aquella época constituyen el fundamento de este libro.

Posteriormente cuando lo redacté, no tenía la menor idea de que sería leído por tanto tiempo y por tanta gente, o que yo habría de vivir lo suficiente para ver numerosas ediciones de la obra. No puedo evitar sentir lo que sintió Saigyō:[14]

Nunca pensé
que volvería a cruzar de nuevo el monte Nakayama;
sin embargo, después de muchos años,
continúo viviendo lo bastante para cruzarlo esta noche.

Octubre de 1936

14. Saigyō (1118-1190), monje budista y renombrado poeta, fue al principio guerrero de la corte y llevó el nombre secular Satō Norikiyo. A los veintitrés años renunció a su posición de la corte y se hizo monje itinerante; viajó por todo el Japón mientras componía poesía y daba charlas. Sus poemas fueron compilados en el volumen *Sankashū* alrededor de 1179. Posteriormente se compiló un suplemento.

Parte I

LA EXPERIENCIA PURA

1

La experiencia pura

Experimentar significa conocer hechos tales como éstos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que generalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento, de manera que al decir *pura* me refiero a la experiencia tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada distinción. Por ejemplo, el momento de ver un color o de oír un sonido es anterior, no sólo al pensamiento de que el color o el sonido es el hecho de la actividad de un objeto exterior o de que uno lo está sintiendo, sino también anterior al juicio de lo que pueda ser el color o el sonido. En este sentido, la experiencia pura es idéntica a la experiencia directa. Cuando uno experimenta directamente su propio estado de conciencia, no existe todavía un sujeto o un objeto, de suerte que el conocer y su objeto están completamente unificados. Este es el tipo más refinado de experiencia. Por supuesto, la significación del término *experiencia* por lo general no está claramente fijada. Wilhelm Wundt llama *experiencia mediata* al conocimiento razonado en el que se parte discursivamente de la base de la experiencia. Y llama ciencias de experiencia mediata a disciplinas como la física y la química.[1] Sin embargo, este tipo de conocimiento no puede llamarse

1. Nishida alude a Wundt en *Grundriss der Psychologie,* Introducción, párrafo 1. En este capítulo de la obra, traducida por Charles Hubbard Judd, Wilhelm Wundt (1832-1920), filósofo y psicólogo alemán, dice que: "el punto de vista de las ciencias naturales puede designarse como el de la *experiencia mediata*, puesto que es posible sólo después de abstraer el factor subjetivo presente en toda experiencia real; el punto de vista de la psicología, por otro lado, puede designarse como el de la *experiencia inmediata*, puesto que deliberadamente prescinde de la abstracción y de todas sus consecuencias".

experiencia en el sentido propio del término. Además, considerando la naturaleza de la conciencia no podemos experimentar la conciencia de otra persona. Y aun con la propia conciencia, ya se trate de la conciencia de algún hecho presente, ya se trate de un recuerdo del pasado, cuando uno hace juicios sobre ella deja de ser una experiencia pura. Una experiencia verdaderamente pura no tiene significación alguna; es simplemente conciencia presente de hechos tales como ellos son.

¿Qué clase de hechos mentales son experiencia pura en este sentido? Por cierto nadie objetará que se incluyan aquí las sensaciones y las percepciones. Creo sin embargo que todos los fenómenos mentales se manifiestan en la forma de experiencia pura. En el fenómeno de la memoria, la conciencia pasada no se da directamente en nosotros, pues no intuimos el pasado; sentir algo como pasado es sentirlo en el presente. Un concepto abstracto nunca es algo que trascienda la experiencia, pues es siempre una forma de conciencia presente. Así como un geómetra imagina un determinado triángulo y lo toma como triángulo representativo de todos los triángulos, el elemento representativo de un concepto abstracto no es más que un tipo de sentir en el presente.[2] Y si consideramos el llamado margen de la conciencia como un hecho de experiencia directa, hasta la conciencia de varias relaciones entre hechos de experiencia es —lo mismo que la sensación y la percepción— un tipo de experiencia pura.[3] Teniendo en cuenta estas observaciones, ¿cuál es el estado de los

---

Wilhelm Wundt, *Outlines of Psychology*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1897, pág. 3. Wundt escribió prolíficamente sobre cuestiones tales como la filosofía, la psicología, la fisiología, la ética y la lógica y además fundó el primer laboratorio de psicología experimental. Proponiendo un tipo de voluntarismo, se oponía al sensualismo de pensadores como Mach.

2. Nishida se refiere a James en *The Principles of Psychology*, vol. 1, capítulo VII. La biblioteca personal de Nishida, que ahora se encuentra casi toda en los archivos de la Universidad de Kioto, contiene la edición de 1890 publicada en Nueva York por Henry Holt.

3. Nishida tiene en cuenta a James en "A World of Pure Experience". James dice en este ensayo (originalmente publicado en 1904 en el *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*) que "las relaciones que conectan experiencias deben ser ellas mismas relaciones experimentadas y que toda clase de relación experimentada ha de considerarse tan 'real' como cualquier otro elemento del sistema". John J. McDermott, comp., *The Writings of William James,* Chicago, Universidad de Chicago Press, 1977, pág. 195.

fenómenos del sentimiento y de la voluntad? Evidentemente, los sentimientos de placer y de displacer son conciencia presente; y la voluntad, aunque está orientada a una meta situada en el futuro, se siente siempre como un deseo en el presente.

Consideremos ahora brevemente las características de esta experiencia directa, pura, que es la causa de todos los fenómenos mentales. La primera cuestión es la de saber si la experiencia pura es simple o compleja. Considerando que la experiencia inmediata y pura está contruida de experiencias pasadas y puede analizarse posteriormente en sus elementos singulares, podemos considerarla compleja. Sin embargo, y sin importar hasta qué punto pueda ser compleja, en el momento en que se da, la experiencia pura es siempre un hecho simple. Cuando reaparece una conciencia del pasado, unificada en la conciencia presente, como un solo elemento y ha alcanzado una nueva significación, esa conciencia ya no es, por supuesto, idéntica a la original conciencia pasada.[4] Análogamente, cuando analizamos una conciencia presente, lo que nos queda de ella después del análisis ya no es idéntico a aquella conciencia presente. En la perspectiva de la experiencia pura, todas las experiencias son pues diferentes y en cada caso son simples y originales.

Tenemos ahora que determinar hasta dónde llega la síntesis de la experiencia pura. El presente de la experiencia pura no es el presente en el pensamiento, pues una vez que uno piensa sobre el presente, ya no se trata del presente. En el presente, como un hecho de conciencia, debe existir alguna duración temporal.[5] El foco de la conciencia es en todo momento el

4. Nishida tiene aquí en cuenta a Stout en *Analytical Psychology*, vol. II, pág. 45. En esta sección de *Analytical Psychology*, Nueva York, Swan Sonnenschein, 1902, George Frederick Stout dice: "El único particular realmente operante es el particular dado. Es el especial terrón de azúcar que veo en este especial momento lo que me recuerda el gusto de lo dulce. Las particulares experiencias pasadas de otros particulares terrones de azúcar ya no existen y por lo tanto ya no pueden operar". Stout (1860-1944) fue un filósofo y psicólogo inglés.

5. Nishida se refiere aquí a James, *The Principles of Psychology*, vol. I, capítulo XV. En ese capítulo, "La percepción del tiempo", James escribe: "En suma, el presente prácticamente conocido no es como el filo de la navaja, sino que es como una silla con cierta anchura en la cual estamos sentados y desde la cual miramos el tiempo en dos direcciones". William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, Nueva York, Henry Holt, 1890, pág. 609.

presente, y la esfera de la experiencia pura coincide con la esfera de la atención. Pero la esfera de la experiencia pura no está necesariamente limitada a un solo foco de atención. Sin agregar la mínima dosis de pensamiento, podemos desplazar nuestra atención dentro del estado en el que sujeto y objeto no están todavía separados. Por ejemplo, el ascenso de alguien que escala un monte y la ejecución que hace un músico de una pieza que ha dominado durante la práctica son ejemplos de lo que G. F. Stout llama una "serie perceptiva".[6] Tal estado mental puede acompañar también la conducta instintiva de los animales.

En estos fenómenos mentales la percepción conserva una unidad y cohesión estrictas; cuando la conciencia pasa de una cosa a la siguiente, la atención se dirige siempre hacia las cosas percibidas y cada acto da nacimiento al siguiente sin presentar la menor brecha por la cual pueda introducirse el pensamiento. Comparada con una percepción instantánea, la serie perceptiva tiene una duración temporal, permite desplazamientos de atención, pero en cuanto a la inmediatez y a la unión de sujeto y objeto, no hay diferencia. Porque la llamada percepción instantánea es en realidad una construcción consolidada de una experiencia compleja, los dos tipos de percepción presentan una diferencia sólo de grado, no de clase. De manera que la experiencia pura no se limita necesariamente a las sensaciones simples. En el estricto sentido de la expresión tal como la emplean los psicólogos, una sensación simple, es en realidad una entidad hipotética que resulta del análisis de los estudiosos, no una experiencia concreta y directa.

La inmediatez y pureza de la experiencia pura derivan no del hecho de que la experiencia sea simple, inanalizable o instantánea, sino que deriva de la estricta unidad de la conciencia concreta. La conciencia no nace de la consolidación de lo que

6. Nishida alude aquí a Stout en *Manual of Psychology*, pág. 252. Sin embargo, Stout no emplea la expresión "serie perceptiva" en la página indicada por Nishida, sino que discute la persistencia que muestran las ardillas en abrir avellanas: "Precisamente porque el impulso es una tendencia hacia un fin, el impulso guía el curso de la acción. Cuando la acción entra en una fase que frena su retorno al equilibrio, en lugar de fomentarlo, la corriente de actividad se desvía a un canal relativamente nuevo. Este proceso no sería un proceso hacia un fin si persistiera sin variación en un curso no logrado". George Frederick Stout, *A Manual of Psychology*, Nueva York, Hinds & Noble, 1899, págs. 252-253.

los psicólogos llaman elementos mentales simples, sino que, desde el comienzo constituye un sistema singular. La conciencia de un niño recién nacido es muy parecida a una unidad caótica en la que ni siquiera es clara la distinción entre luz y tinieblas. Partiendo de esta situación se desarrolla una multitud de estados de conciencia, en virtud de la diferenciación. Y aun así, independientemente de lo diferenciados que puedan ser esos estados, en ningún momento perdemos la forma fundamentalmente sistemática de la conciencia. La conciencia concreta dirigida a nosotros siempre se manifiesta de esta forma. Ni siquiera una percepción instantánea difiere de esa forma. Por ejemplo, cuando pensamos que hemos percibido con una mirada la totalidad de una cosa, la investigación cuidadosa revelará que la atención se desplazó automáticamente con los movimientos de los ojos y nos permitió conocer el todo. Ese desarrollo sistemático es la forma original de la conciencia, de manera que mientras se mantenga la unidad y la conciencia se desarrolle de conformidad con ella misma, no perdemos el asidero que tenemos en la experiencia pura.

Esto es válido también en el caso de las experiencias representativas y perceptivas. Cuando un sistema de representaciones se desarrolla por sí mismo, el hecho como todo es una experiencia pura. Un ejemplo es la composición intuitiva de un poema, como en Goethe, mientras uno sueña. En las experiencias perceptivas, la atención está dirigida por objetos exteriores, de suerte que tales experiencias podrían parecer faltas de unidad de conciencia. Pero detrás de la actividad perceptiva debe obrar una fuerza unificadora inconsciente que es la que guía nuestra atención. En cambio, una experiencia representativa, por unificada que sea, es necesariamente una acción subjetiva que parece diferir de la experiencia de tipo puro. Cuando su unidad se da por sí misma, sin embargo, debemos reconocer, aun en la experiencia representativa, una experiencia pura. Por ejemplo, cuando su unidad no queda interrumpida por factores exteriores, un sueño puede confundirse fácilmente con una experiencia perceptiva. No hay una distinción fundamental entre experiencia externa y experiencia interna, de manera que lo que hace que una experiencia sea pura es su unidad, no su clase. Cuando está estrictamente combinada con una sensación, hasta una representación es una experiencia singular. Pero cuando una representación está divorciada de la

unidad realizada en el presente y relacionada con alguna otra conciencia, ya no se trata de una experiencia presente, pues ha adquirido significación. Además, cuando una representación está sola puede confundirse —lo mismo que un sueño— con una percepción. Y la razón por la cual siempre se considera la sensación como una experiencia es la de que invariablemente ella constituye el foco de la atención y el centro de la unidad.

Delineemos ahora con más detalles la significación de la unidad de la conciencia y el carácter de la experiencia pura. Como toda entidad orgánica, un sistema de conciencia manifiesta su totalidad mediante el desarrollo ordenado y diferenciado de cierta realidad unificadora.[7] Cuando una conciencia comienza a emerger, la acompaña una actividad unificadora en la forma de un sentimiento de inclinación. Esta actividad dirige nuestra atención y es inconsciente cuando la unidad es estricta o no está perturbada desde afuera; de otra manera se manifiesta en la conciencia como representaciones y difiere inmediatamente del estado de la experiencia pura; es decir, mientras está en funcionamiento la actividad unificadora, el todo es actualidad, es experiencia pura.

Suponiendo que podamos afirmar que la conciencia es por entero impulsiva y que como voluntaristas sostengamos que la voluntad es la forma fundamental de la conciencia, luego el modo de desarrollo de la conciencia es, en un sentido amplio, el modo de desarrollo de la voluntad y la inclinación unificadora antes citada es la meta de la voluntad. La experiencia pura es un estado animado con la máxima libertad en el que no existe ninguna brecha entre las demandas de la voluntad y su realización. Por supuesto, en lo tocante a una voluntad selectiva, el control ejercido por una voluntad impulsiva podría considerarse como una restricción a la voluntad. En una voluntad selectiva, la libertad ya se ha perdido; sin embargo, cuando volvemos a ejercer la voluntad, ésta vuelve a hacerse impulsiva. La esencia de la voluntad está, no en el deseo relativo al futuro, sino

7. "Cierta realidad unificadora" es una versión de la expresión *tōitsuteki arumono*, que literalmente significa "cierta cosa unificadora". En toda esta traducción, traducimos *arumono* como "cierta realidad", en lugar de "cierta cosa" o "cierta entidad" para evitar el leve matiz substancialista de "cosa" o "entidad". En varios pasajes en los que figura el término realidad (como en realidad última) traducimos esta expresión como "cierto factor unificador", para evitar confusiones.

en la actividad presente. Los actos físicos que acompañan a la voluntad no son elementos necesarios de ella. Desde un punto de vista puramente psicológico, la voluntad es una actividad interna, aperceptiva, de la conciencia, e independientemente de esta actividad unificadora, no hay un fenómeno distintivo llamado voluntad. En realidad, el punto culminante de esta actividad unificadora es la voluntad. Y lo mismo que la voluntad, el acto de pensar es una clase de actividad aperceptiva, sólo que su unidad es simplemente subjetiva, mientras que la voluntad implica la unidad del sujeto y del objeto. Por esta razón, la voluntad funciona siempre en el presente.[8]

He dicho que la experiencia pura es la intuición de hechos tales como ellos son y que esa experiencia está desprovista de significación. Expresada de esta manera, la experiencia pura podría considerarse una nebulosa, algo sin distinción alguna. Ello no obstante, como varias significaciones y juicios derivan de distinciones realizadas en la experiencia misma, esas distinciones no están dadas por las significaciones o los juicios: la experiencia siempre contiene un aspecto de discriminación. Por ejemplo, uno mira un color y juzga que es azul, pero ese juicio no hace más clara la sensación original del color; el juicio simplemente ha establecido una relación entre la sensación presente y similares sensaciones del pasado. O bien, si considero que una experiencia visual es la de un escritorio y hago varios juicios sobre él, no se agrega ninguna riqueza al contenido de la experiencia misma. Las significaciones de una experiencia o los juicios que se hagan sobre ella son sencillamente expresiones de su relación con otras experiencias, pero no enriquecen el contenido de la experiencia misma. Las significaciones o juicios son partes abstraídas de la experiencia original y comparadas con la experiencia original resultan más magras en cuanto al contenido. Por supuesto, en ocasiones, al recordar la experiencia original, cobramos conciencia de algo que era inconsciente, pero no se trata más que del hecho por el cual prestamos atención a una parte de la experiencia original que antes no había sido objeto de atención. La significación o el juicio nada agregan de nuevo a la experiencia.

8. Nishida piensa aquí en Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, párrafo 54. En *El mundo como voluntad y representación* Arthur Schopenhauer (1788-1860) expone el concepto de una voluntad universal que se expresa como el mundo y todo lo que éste contiene.

Admitiendo que la experiencia pura presente discriminaciones, ¿cuáles son las significaciones o los juicios que se agregan y cómo están éstos relacionados con la experienia pura? Generalmente se afirma que cuando la experiencia pura está vinculada con la realidad objetiva genera significación y toma la forma de juicios, pero en la perspectiva de mi teoría de la experiencia pura, no podemos salirnos de la esfera de la experiencia pura. Las significaciones o los juicios derivan de la conexión de una conciencia presente con una conciencia pasada; la significaciones y los juicios se basan en la actividad unificadora desarrollada en el gran tejido de la conciencia. Indican la relación que hay entre conciencia presente y otras conciencias y por lo tanto expresan sólo la posición de la conciencia presente dentro del tejido de la conciencia. Por ejemplo, cuando uno interpreta una sensación auditiva como el sonido de una campana, no ha hecho más que establecer la posición de la sensación respecto de experiencias pasadas.

Independientemente de su naturaleza, la conciencia, mientras mantenga una estricta unidad, es una experiencia pura, es simplemente un hecho. Pero cuando se rompe la unidad y una conciencia presente entra en relación con otras conciencias se generan significaciones y juicios. A diferencia de las experiencias puras que se nos revelan directamente, la conciencia del pasado se ha activado y se vincula con una parte de la conciencia presente, sin dejar de estar en conflicto con ella. La unidad del estado de experiencia pura queda así roto y se disipa. Significaciones y juicios son estados de esa desunión. Sin embargo, tras cuidadosa reflexión, comprobamos que hasta esas unidades y desuniones presentan una diferencia sólo de grado; no hay una conciencia completamente unificada, ni hay una conciencia completamente desunida. Toda conciencia se desarrolla de manera sistemática. Así como un conocimiento instantáneo implica varias oposiciones y desplazamientos, de la misma manera, detrás de la conciencia de relaciones que se conciben como significaciones y juicios, debe haber una conciencia unificadora que hace posibles las relaciones. Como dice Wundt, todos los juicios derivan del análisis de representaciones complejas.[9]

9. Nishida se refiere a Wundt en *Logik*, tomo 1, capítulo 1. La biblioteca personal de Nishida depositada en la Universidad de Kioto, incluye esta obra que tiene como título completo *Logik: Eine Untersuchung der Prinzipien der*

Cuando un juicio se ha refinado gradualmente y su unidad ha llegado a ser estricta, el juicio asume la forma de una experiencia pura. Por ejemplo, cuando uno domina un arte, lo que al principio era consciente se hace inconsciente. Si damos un paso más nos vemos llevados a la conclusión de que la experiencia pura y las significaciones o juicios que ella genera manifiestan los dos aspectos de la conciencia: son diferentes facetas de una y la misma cosa. En cierto sentido, la conciencia posee unidad, pero al mismo tiempo debe de haber un aspecto de desarrollo mediante la diferenciación. Como lo explica William James en su ensayo "El torrente del pensamiento", la conciencia no está adherida a su presente, pues implícitamente se vincula con otras conciencias. El presente siempre puede concebirse como parte de un gran sistema, y el desarrollo mediante la diferenciación es la actividad de una unidad aun mayor.

De manera que si consideramos hasta la significación como algo derivado de la actividad de una gran unidad, ¿no trasciende entonces la experiencia pura su propia esfera? Cuando se relaciona con el pasado por obra de la memoria y con el futuro por obra de la voluntad, ¿no trasciende el presente la experiencia pura? Los psicólogos sostienen que la conciencia es un hecho, no una cosa, y que por eso es nueva en cada momento y no se repite nunca. Creo que la perspectiva de los psicólogos difiere de la teoría de la experiencia pura. ¿Acaso no razonan los psicólogos partiendo del carácter del tiempo en el que el pasado no se repite y el futuro no ha llegado todavía? Desde el punto de vista de la experiencia pura, ¿no debemos considerar la conciencia que tiene un contenido idéntico como una conciencia idéntica? Por ejemplo, en el acto de pensar o de querer, cuando una representación de una meta está continuamente en marcha, debemos considerarla una entidad singular; de la misma manera, aun cuando una actividad unificadora quede interrumpida en su funcionamiento a través del tiempo, debemos así y todo considerarla como una entidad singular.

Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. El título del primer volumen es *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie.*

2

El acto de pensar

Formulado en términos psicológicos, el acto de pensar es la actividad que determina relaciones entre representaciones y las unifica. Su forma más simple es el juicio que vincula dos representaciones al determinar una relación entre ellas. Pero al hacer un juicio no estamos relacionando dos representaciones independientes, sino que en realidad analizamos una sola representación en su integridad. Por ejemplo, el juicio "el caballo corre" deriva del análisis de una sola representación "el caballo que corre". Los hlechos de la experiencia pura siempre están en la base de los juicios y por esta razón podemos relacionar en un juicio las representaciones de sujeto y objeto.

No siempre ocurre que primero aparezca toda una representación y luego comience su análisis. A veces aparece primero la representación de un sujeto gramatical que desencadena una serie de asociaciones, las cuales continúan hasta que escojamos una. Pero aun en este caso, toda la representación que contienen las representaciones de sujeto y objeto debe continuar dándose a fin de que nos decidamos por una determinada asociación. Aunque la representación obraba implícitamente desde el comienzo, podemos formular un juicio sólo cuando ella se hace manifiesta.

La idea de que la experiencia pura deba existir en la base de los juicios corresponde no sólo a los juicios de hechos, sino también a los juicios puramente racionales. Hasta los axiomas de la geometría se basan en un tipo de intuición. Por abstractos que sean dos conceptos, la experiencia de una realidad unificadora está en la base de la comparación y el juicio de ellos. Esto explica lo que se ha dado en llamar la necesidad en el plano del pensamiento. Y como observamos antes, si no sólo las percepcio-

nes, sino también la conciencia de relaciones son "experiencia", luego podemos afirmar que un hecho de experiencia pura está también en la base de un juicio puramente racional. Y esto es válido aun en el caso de los juicios resultantes de inferencias; así como Locke sostiene que tiene que haber una verificación intuitiva en cada paso del conocimiento demostrativo[1], también tiene que haber siempre un hecho de experiencia pura en la base de cada juicio de una serie. Cuando llegamos a una conclusión sintetizando juicios de varias facetas de algo, aun cuando pudiera faltarnos una intuición fáctica que unifique el todo, obra una intuición lógica que unifica y sintetiza todas las relaciones. (Hasta las llamadas tres leyes del pensamiento[2] son un tipo de intuición interior.) Por ejemplo, al conjeturar, partiendo de observaciones varias, que la tierra se mueve, uno formula ese juicio de acuerdo con las leyes de la lógica fundadas en una clase de intuición.

Tradicionalmente se han considerado actividades mentales por entero diferentes el pensar y la experiencia pura. Pero cuando hacemos a un lado los dogmas y consideramos directamente la situación, comprobamos que, como dijo James en "El mundo de la experiencia pura", hasta la conciencia de relaciones es un tipo de experiencia, de suerte que comprendemos entonces que la actividad de pensar constituye una clase de experiencia pura.

1. Nishida se refiere a Locke en *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, capítulo II,7. En la sección 7 del capítulo 2 Locke dice: "Ahora bien, en cada paso en que la razón adquiere conocimiento demostrativo, hay un conocimiento intuitivo del acuerdo o desacuerdo que se busca con la siguiente idea intermedia y que se usa como prueba; ya que sin la percepción de ese acuerdo o desacuerdo no se produce conocimiento alguno... Es pues evidente que todo paso del razonamiento que produce conocimiento tiene certeza intuitiva". John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, George Routledge and Sons Limited, pág. 435.

2. Las tres leyes del pensamiento son: la ley de identidad, la ley de contradicción y la ley del tercero excluido. La ley de identidad se expresa en la fórmula "A es A", cada cosa es lo que es y como tal puede ser un predicado de sí misma. La ley de contradicción establece que "A no es no A" y lógicamente esto indica que dos juicios contradictorios no pueden ser ambos verdaderos. La ley del tercero excluido dice "toda cosa es o bien A o bien no A (y no puede haber una tercera posibilidad)", lo cual en parte significa que juicios contradictorios no pueden ser los dos falsos y por lo tanto indican la no verdad de un tercer juicio.

Podemos distinguir las percepciones y las imágenes mentales que constituyen el acto de pensar considerando las primeras como surgidas del estímulo que ejercen en las extremidades nerviosas objetos exteriores y las segundas como surgidas de estímulos ejercidos en la corteza cerebral. Interiormente rara vez confundimos las percepciones con las imágenes mentales, pero cuando las enfocamos de una manera puramente psicológica no podemos establecer fácilmente una diferencia estricta entre ambas cosas. La distinción entre ellas no es absoluta porque deriva de las diferentes intensidades y diferentes relaciones con otras cosas. (En los sueños y alucinaciones a menudo confundimos las imágenes mentales con percepciones.) Esta distinción no existe en la conciencia primordial; percepciones e imágenes mentales sólo se distinguen posteriormente sobre la base de las relaciones que tienen con otras cosas. La percepción parece ser un hecho simple y el pensar un proceso complejo, pero la percepción no es necesariamente simple, pues también ella es una actividad constitutiva. Y en su aspecto de unidad, el pensar es una actividad singular que desarrolla cierta realidad unificadora.

Discutamos algo más este punto pues puede haber objeciones al hecho de colocar el acto de pensar en la misma categoría que la experiencia perceptiva. Por lo general se piensa que las experiencias perceptivas son pasivas porque la actividad es completamente inconsciente, y que el pensar es activo porque la actividad es completamente consciente. Pero, ¿podemos establecer una distinción tan clara? Cuando se desarrolla y opera libremente, el pensar también se basa casi por entero en la atención inconsciente. Contrariamente a lo que cabría esperar, el acto de pensar se hace consciente cuando está impedido su progreso. Lo que hace progresar el pensar no es una actividad voluntaria, pues el pensar se desarrolla por su propia cuenta; sólo cuando nos desembarazamos del yo y nos fusionamos con el objeto de pensamiento o con el problema —cuando nos perdemos en ellos— se manifiesta la actividad pensante.

El pensamiento tiene sus propias leyes. Funciona de conformidad consigo mismo y no sigue el dictado de nuestra voluntad. Fundirse con el objeto del pensamiento —es decir, dirigir a él nuestra atención— es un acto voluntario, pero yo creo que en este sentido la percepción es lo mismo: somos capaces de ver lo que deseamos ver volviendo libremente nuestra atención a ese

algo. Comparada con la percepción, la unidad del pensar parece más laxa y sus transiciones más conscientes. Aun esta diferencia, que antes consideramos como un rasgo especial del acto de pensar, es relativa. También el pensar, en el instante en que se desplaza de una representación a la siguiente, es inconsciente y mientras la actividad unificadora esté obrando debe ser inconsciente. Desde el momento en que cobramos conciencia de esta actividad como objeto, ella ya pertenece al pasado. La actividad unificadora del pensar es pues de esta manera completamente independiente de la voluntad.

Cuando reflexionamos sobre un problema nos parece que podemos elegir libremente varias líneas de pensamiento. Esto es válido también en el caso de la percepción. En una percepción más o menos compleja, tenemos la libertad de dirigir nuestra atención. Cuando, por ejemplo, contemplamos una pintura, podemos prestar atención a su forma o a sus colores. Y aunque generalmente se sostenga que en la percepción nos vemos movidos desde afuera y que en el acto de pensar somos movidos desde adentro, la diferencia entre exterior e interior es relativa. Se suele hacer esta distinción simplemente porque las imágenes mentales que constituyen el material del pensar cambian con relativa facilidad y se desplazan por su cuenta.

Muchos opinan que percepción y pensar son completamente diferentes porque la percepción es conciencia de hechos concretos, mientras que el pensar es conciencia de relaciones abstractas. Pero no podemos tener conciencia de relaciones puramente abstractas; el movimiento del pensar se da en virtud de ciertas imágenes mentales concretas y sin ellas no puede realizarse. Por ejemplo, para probar que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a la suma de dos ángulos rectos, debemos depender de la imagen mental de un triángulo particular. Este pensamiento no es conciencia independiente, pues no está divorciado de imágenes mentales, ya que se trata de un fenómeno que las acompaña. Se ha explicado que la relación entre una imagen mental y su significación es idéntica a la relación entre un estímulo y su respuesta.[3] El pensar es la respuesta de la conciencia a una imagen mental, y la imagen mental es el primer paso del acto de pensar: pensar e imágenes mentales no son cosas separadas. Una imagen mental, inde-

3. Nishida alude a Dewey en *Studies in Logical Theory*.

pendientemente de su tipo, nunca está sola, pues inevitablemente aparece en alguna relación con el todo de la conciencia. Este aspecto es conciencia de relaciones y el pensar puro es un pensar en el que tal aspecto es especialmente distintivo.

Considerando la relación que hay entre imágenes mentales y el pensar, debemos preguntarnos si la percepción implica algo semejante a lo que observamos en el pensar. Siempre lo hay, pues como todos los fenómenos de conciencia, la percepción es una actividad sistemática. El resultado de una percepción es perfectamente ostensible porque se da como voluntad o movimiento, sólo que en el caso de una imagen mental el pensar no va más allá de sus relaciones internas. De modo que en la conciencia actual puede discernirse una distinción entre percepciones e imágenes mentales, pero no entre lo concreto y lo abstracto. El acto de pensar es conciencia de relaciones actuales entre imágenes mentales y, como ya dijimos, desde el punto de vista de la experiencia pura en el sentido de esta expresión, no puede establecerse ninguna diferencia entre percepción e imágenes mentales.

En los párrafos anteriores sostuve, en la perspectiva de la psicología, que aun el acto de pensar es un tipo de experiencia pura; pero el pensar no es sencillamente un hecho que se dé en la conciencia de un individuo, pues posee significación objetiva. La función primaria del pensar es manifestar la verdad. Aunque en la experiencia pura no haya verdad o falsedad, como intuición de los fenómenos de la conciencia, el pensar implica una distinción entre lo verdadero y lo falso. Para clarificar este punto, debemos considerar en detalle la significación de términos tales como objetividad, realidad y verdad. Cuando pensamos críticamente, comprendemos que la realidad no existe independientemente de los hechos de la experiencia pura y que podemos explicar el carácter de estos conceptos desde un punto de vista psicológico.

Como ya dijimos, la conciencia adquiere significación por sus relaciones con otras conciencias; la significación está determinada por el sistema a que pertenece la conciencia. Idénticas conciencias dan diferentes significaciones en virtud de los diferentes sistemas de que participan. Por ejemplo, cuando una imagen mental que es conciencia de cierta significación, se ve simplemente tal como es y sin relación con alguna otra cosa, se trata tan sólo de experiencia pura sin ninguna significación.

Inversamente, considérese una percepción que constituya la conciencia de cierto hecho; aunque posea significación en virtud de sus relaciones con otras cosas del sistema de conciencia, en muchos casos esta significación es inconsciente.

¿Qué ideas son verdaderas y cuáles son falsas? Siempre hemos creído que lo más vigoroso, lo más grande y lo más profundo de un sistema de conciencia es la realidad objetiva. Lo que se ajusta a ella lo consideramos verdadero y lo que está en conflicto con ella lo consideramos falso. También en esta perspectiva juzgamos sobre la corrección o error de las percepciones. Así, en un sistema dado, una percepción es correcta cuando se ajusta bien a los fines del sistema; cuando va contra ellos, se trata de un error.

Estos sistemas presentan una variedad de significaciones, de manera que podríamos hacer la distinción de que los sistemas de percepción son principalmente prácticos, mientras que los sistemas de pensamiento son una cuestión de conocimiento puro. Opino, sin embargo, que puesto que la finalidad última del conocimiento es práctica, la razón obra en la base de la voluntad. Aunque luego me ocuparé de desarrollar este punto en relación con la voluntad, séame lícito declarar aquí que aun esa distinción entre los dos sistemas no es absoluta. Aunque son igualmente actividades del conocer, una asociación de ideas o un recuerdo es simplemente una relación —o una unidad— en el seno de la conciencia individual, en tanto que el pensamiento es transindividual y general. Esta distinción se debe a que limitamos el alcance de la experiencia al individuo y a que no llegamos a reconocer que no hay una persona individual anterior a la experiencia pura. (La voluntad es la condición menor y la razón es la condición profunda de la unidad de la conciencia.)

Hasta aquí hemos comparado el acto de pensar con la experiencia pura. A pesar de la opinión corriente de que estos dos fenómenos son completamente distintos, una reflexión más profunda nos revela un punto de correspondencia entre ambos. Para clarificar algo más su relación consideremos el origen, el curso y el resultado del acto de pensar.

Probablemente todo el mundo convenga en que el estado primordial de nuestra conciencia y el estado inmediato de la conciencia en desarrollo son en todo momento estados de experiencia pura. La actividad del pensamiento reflexivo nace secundariamente de esta circunstancia. Si esto es realmente

así, ¿por qué nace esa actividad? Como ya lo establecimos antes, la conciencia es fundamentalmente un sistema singular; su naturaleza consiste en desarrollarse y completarse. En el curso de su desarrollo se producen conflictos y contradicciones varios dentro del sistema y de esto surge el pensamiento reflexivo. Pero cuando se lo enfoca desde un ángulo diferente, aquello que es contradictorio y conflictivo constituye el comienzo de un desarrollo sistemático aun mayor; se trata del estado incompleto de una unidad mayor. En la conducta y en el conocimiento, por ejemplo, cuando nuestra experiencia se hace compleja y se producen asociaciones varias para perturbar el curso natural de nuestra experiencia, nos hacemos reflexivos. Detrás de esta contradicción y este conflicto hay una posible unidad. En medio de la decisión o de la resolución de conflictos se ha echado pues ya el cimiento de una gran unidad.

Nunca permanecemos en los estados internos de unidad que proceden de decisiones o de resoluciones de conflitos: la decisión está siempre acompañada por la acción. De la misma manera, hasta el pensamiento tiene necesariamente cierta significación práctica y debe traducirse en acción. Conducta y conocimiento deben llegar a la unidad de la experiencia pura.[4] En este sentido, el hecho de la experiencia pura es el principio y el fin de nuestro pensamiento, y pensar es el proceso en virtud del cual se desarrolla y se actualiza un gran sistema de conciencia.

Considerando interiormente la gran unidad de la conciencia resulta que el pensar es sólo una onda producida en la superficie de una gran intuición. Por ejemplo cuando nos perturba alguna meta, la conciencia unificada obra en todo momento como un acto intuitivo detrás de nuestro pensar. En consecuencia, el pensar no posee un contenido o una forma diferente de la experiencia pura. Aunque pueda ser profundamente grande, el pensamiento es simplemente un estado incompleto de la experiencia pura. Desde otro ángulo, una experiencia verdaderamente pura no es pasiva, pues tiene un aspecto constitutivo, universal; la experiencia pura abarca el pensar.

4. Para Nishida la conciencia es un sistema que se desarrolla por sí mismo. Se origina en la experiencia pura y se desarrolla por obra de contradicciones y conflictos varios relativos a la conducta y el conocimiento. La conciencia llega por fin a alcanzar una unidad en la cual está plenamente realizada la experiencia pura.

Los conceptos de experiencia pura y de pensar se deben a dos diferentes concepciones de lo que es fundamentalmente uno y el mismo hecho. Teniendo en cuenta el énfasis que pone Hegel en el poder del pensamiento, suponemos que la esencia de éste es no abstracta, sino concreta, y que por lo tanto, el pensamiento es casi idéntico a la experiencia pura en el sentido que yo doy a esta expresión; de suerte que la experiencia pura no es otra cosa que el pensar. En la perspectiva del pensamiento concreto, la universalidad de un concepto no es lo que generalmente solemos afirmar, a saber, una abstracción de algo concreto. Antes bien, se trata de la fuerza unificadora de los hechos concretos. Hegel también dice que lo universal es el alma de lo concreto.[5]

Porque la experiencia pura es un desarrollo sistemático, la fuerza unificadora que obra en su fundamento es la universalidad de los conceptos; el desarrollo de la experiencia corresponde al progreso del pensar, y los hechos de la experiencia pura son la actualización de lo universal. Aun en el caso de las sensaciones y de las asociaciones de ideas, una oculta actividad unificadora opera en el fondo. En cambio, como observamos antes, cuando la unidad del pensar entra en funciones, ella es inconsciente; sólo cuando la unidad es abstraída y objetivada, se manifiesta como una conciencia diferente, pero entonces la actividad unificadora ya se ha perdido. Si la experiencia pura fuera simple o pasiva, sería opuesta a la actividad de pensar. Pero si la experiencia significa conocer las cosas tales como son, luego la simplicidad o pasividad no son sus características, pues el estado verdaderamente inmediato es constitutivo y activo.

Por lo general pensamos que conocemos lo universal mediante el pensamiento y lo individual mediante la experiencia. Pero independientemente de lo individual, no existe lo universal. Lo verdaderamente universal es la oculta fuerza que funciona detrás de la actualización de lo individual; lo universal se sitúa dentro de lo individual como la fuerza que hace que el individuo se desarrolle. Es como la semilla de una planta. Si lo universal fuera algo abstraído de una entidad individual y estuviera en oposición a otros casos particulares, después de todo, sería un caso particular y no genuinamente universal; lo universal no ocuparía un lugar por encima de lo particular, sino que tendría una condición igual. Consideremos, por ejemplo, un

5. Nishida se refiere a Hegel en *Wissenschaft der Logik*, III, pág. 37.

triángulo coloreado. Desde el punto de vista de la triangularidad, el color es una característica particular, pero desde el punto de vista del color, la triangularidad es una característica particular. Si lo universal fuera abstracto no podría constituir la base de la inferencia o la síntesis. Lo verdaderamente universal que está en la base de la unidad verificada en la actividad del pensar debe ser por eso la oculta fuerza que toma como su contenido la actualidad individual. Lo universal y lo individual difieren sólo en que el primero está implícito y el segundo está explícito; lo individual es aquello que está determinado por lo universal.

Cuando consideramos de esta manera la relación que hay entre lo universal y lo individual, desaparece la distinción lógica de acto de pensar y experiencia. Nuestra experiencia individual está realmente en proceso de desarrollo; posee una fuerza oculta que puede ser más finamente determinada. En el caso de la sensación, por ejemplo, puede haber margen para un ulterior desarrollo por obra de la diferenciación, y desde este ángulo, podemos considerarla como universal. Por otro lado, si examinamos algo universal solamente en un punto de su desarrollo, nos puede parecer individual. En general, las únicas cosas que llamamos individuales son aquellas que están determinadas en el tiempo y el espacio, sólo que este tipo de determinación es meramente exterior. Lo verdaderamente individual debe ser individual en su contenido, debe ser algo de características únicas. En lo verdaderamente individual, algo universal ha alcanzado el extremo límite de su desarrollo. Aquello que generalmente llamamos sensación o percepción es universal de magro contenido y contrariamente a lo que pudiéramos pensar, la intuición llena de profunda significación de un pintor es verdaderamente individual.

Con toda probabilidad, un prejuicio materialista sustenta la opinión de que lo individual es una entidad meramente material determinada en el tiempo y el espacio. Desde el punto de vista de la experiencia pura, deberíamos comparar las experiencias atendiendo a su contenido. Aun el tiempo y el espacio no son más que formas que unifican las experiencias según su contenido. La fuerza y la claridad de una impresión sensorial y su estrecha relación con el sentimiento y la volición son probablemente las razones primarias de que concibamos como individuales las impresiones sensoriales. Pero ni siquiera un fenómeno como el pensamiento deja de tener alguna relación con el

sentimiento y la volición. Lo que mueve nuestro sentimiento y nuestra volición vigorosamente se considera por lo general como algo especialmente individual, pues a diferencia del conocimiento, ocurre que el sentimiento y la volición son nuestra meta y se hallan cerca de la culminación del desarrollo de la conciencia.

En resumen, el acto de pensar y la experiencia son idénticos. Aunque podamos ver aquí una relativa diferencia no hay una distinción absoluta entre ambos. No digo que el pensar sea algo meramente individual y subjetivo. La experiencia pura puede, según ya lo manifestamos, trascender la persona individual. Aunque pueda parecer extraño, la experiencia conoce el tiempo, el espacio y la persona individual y, por lo tanto, los trasciende. Lo cierto es que no hay experiencia porque exista un individuo, sino que existe un individuo porque hay experiencia. La experiencia del individuo es simplemente un pequeño ámbito distintivo de experiencia limitada en el seno de la verdadera experiencia.

3

La voluntad

Desde el punto de vista de la experiencia pura, he de tratar ahora el carácter de la voluntad y clarificar la relación que hay entre conocimiento y voluntad. A menudo la voluntad toma como meta la acción y la acompaña, pero la voluntad es un fenómeno mental diferente de la acción exterior y la acción no es necesariamente una condición de la voluntad. Aun cuando las circunstancias del mundo exterior sean tales que la acción no se dé, la voluntad aun obra. Como dicen los psicólogos, podemos querer un movimiento simplemente recordando un hecho pasado; si dirigimos la atención a la memoria, el movimiento se seguirá naturalmente. Desde el punto de vista de la experiencia pura, el movimiento mismo no es sino la continuación de la sensación del movimiento en el recuerdo. Además, cuando consideramos directamente la cuestión, es evidente que los objetivos de la voluntad son en realidad hechos que se encuentran en el seno de la conciencia; en todo momento queremos nuestro propio estado y en la voluntad no hay distinción entre lo interno y lo externo.

Tendemos a concebir la voluntad como una facultad especial, pero en realidad la voluntad no es más que la experiencia de desplazarse de una imagen mental a otra. Querer algo es dirigir la atención a ese algo. Y esto lo vemos muy claramente en la llamada conducta involuntaria. Por ejemplo, en la antes citada serie perceptiva, el desplazamiento de la atención y el movimiento de la voluntad se corresponden exactamente. Esto no significa que la atención se limite a la voluntad —su alcance puede ser mayor—; significa que la voluntad habitualmente existe como un estado de atención frente al sistema de representaciones de movimiento. Digámoslo de otra manera, la voluntad

aparece cuando el sistema de atención ocupa la conciencia y se unifica con ella.

Podríamos pensar que prestar atención simplemente a una representación es diferente de verla como un objetivo de la voluntad, pero la diferencia está en el sistema al que pertenece la representación. Toda conciencia es sistemática y ninguna representación nace sola, pues necesariamente pertenece a algún sistema. Como dependen de los sistemas a que pertenecen, dos representaciones idénticas pueden llegar a ser un objeto de conocimiento y un objetivo de la voluntad. Al recordar una copa de agua, por ejemplo, cuando la copa está relacionada simplemente con condiciones del mundo exterior es un objeto de conocimiento, pero cuando la copa está relacionada con los propios movimientos de uno, se convierte en un objetivo de la voluntad. La idea de Goethe de que los inaccesibles astros del cielo son hermosos[1] tiene que ver con la idea de que aquello que no entra dentro del sistema de las representaciones del movimiento de uno mismo no puede ser una meta de la voluntad.

Es evidente que todos nuestros deseos nacen por obra del recuerdo de experiencias pasadas. Los deseos se caracterizan por fuertes sentimientos y fuertes sensaciones de tensión. En lo tocante a los primeros, el sistema de representaciones de movimiento se basa en lo que para nosotros son los más fuertes instintos vitales; en cuanto a las sensaciones, se trata de las sensaciones musculares que acompañan el movimiento. No podemos afirmar que sólo recordar un movimiento es quererlo, pues, en el momento de recordar, las representaciones de movimiento no han ocupado todavía la totalidad de la conciencia. Sólo cuando esas representaciones se unifican con la conciencia, la voluntad comienza inmediatamente a obrar de una manera decisiva.

¿Cuál es pues la diferencia que hay entre sistemas de

1. Mefistófeles le dice a Dios refiriéndose a Fausto: "Pues te sirve de manera muy peculiar./ Ni la bebida ni la comida de este loco son terrenas;/ la efervescencia lo impulsa a los espacios. Aunque sólo a medias se da cuenta de su locura,/ exige del cielo las estrellas más hermosas/ y de la tierra los mayores placeres,/ y todas las cosas próximas y lejanas/ no son capaces de apaciguar la profunda agitación de su pecho". *Goethe*, vol. 47, 8. Para Nishida, como es imposible alcanzar las estrellas del cielo, no las podemos tomar como metas de la voluntad. Por eso, libres de la volición humana, las estrellas son simplemente hermosas.

representaciones de movimiento y sistemas de representaciones del conocimiento? Al comenzar el desarrollo de la conciencia no existen semejantes disticiones. Originalmente, los organismos realizan movimientos varios a fin de preservar la vida. Como la conciencia evoluciona de conformidad con esos movimientos instintivos, el estado primordial es impulsivo antes que perceptivo. Pero porque podemos hacer asociaciones de ideas varias a medida que las experiencias se acumulan, se hacen posibles dos clases de sistemas: uno se basa en el centro de percepción y el otro se basa en el centro de movimiento. Independientemente de hasta qué punto puedan diferir los dos sistemas, lo cierto es que no difieren completamente en esencia. El conocimiento puro en cierto sentido posee una significación práctica, y la voluntad pura se basa en un conocimiento de alguna clase. Los fenómenos mentales concretos presentan esos dos aspectos. El acto de conocer y la voluntad son simplemente dos maneras de referirse a un fenómeno separando sus aspectos distintivos. En esta perspectiva de los fenómenos mentales, la percepción es una clase de voluntad impulsiva y la voluntad es una clase de recuerdo. Además, ni siquiera al conocimiento puro, presente en las representaciones de la memoria, le falta necesariamente significación práctica. Y la voluntad (aunque a menudo se la considera como algo producido por azar) en realidad se basa en algún tipo de estímulo. Se podrá decir que la voluntad por lo general procede desde adentro hacia ciertas metas, pero hasta la percepción puede fijar su meta de antemano y luego dirigir hacia ella los órganos sensoriales. El acto de pensar es completamente voluntario, en tanto que la voluntad impulsiva es por entero pasiva.

En consecuencia, las representaciones del movimiento y las representaciones del conocimiento no son completamente diferentes en esencia, de suerte que la distinción entre voluntad y acto de conocer es meramente relativa. Por débiles que sean, las sensaciones de placer y dolor y la sensación de tensión, que son caracteríticas de la voluntad, inevitablemente acompañan la actividad del conocimiento. En una perspectiva subjetiva, el conocimiento puede considerarse también como el desarrollo de una fuerza interna latente. Como dijimos antes, podemos concebir la voluntad y el conocimiento como desarrollos sistemáticos de una realidad oculta.

Cuando consideramos el sujeto y el objeto de manera

separada, establecemos una diferencia: en el conocimiento, subordinamos el sujeto al objeto, mientras que en la voluntad, subordinamos el objeto al sujeto. Para tratar este punto más detalladamente debemos clarificar la naturaleza del sujeto y del objeto, así como la relación en que se hallan; pero conocimiento y voluntad tienen un punto en común. En la actividad de conocer, primero hacemos una suposición y luego la consideramos a la luz de los hechos. Por empírica que sea nuestra investigación, debemos primero hacer suposiciones. Cuando una suposición es congruente con los llamados objetos, creemos que es verdadera, sentimos que hemos sido capaces de conocer la verdad. En el caso de movimientos volitivos, tener un deseo no lleva directamente a la acción decisiva por parte de la voluntad; sólo cuando hemos considerado el deseo a la luz de hechos objetivos y hemos apreciado las apropiadas posibilidades, pasamos a la acción. De ahí que no podamos decir que en un acto de conocimiento subordinemos completamente el sujeto al objeto, ni que en un acto volitivo, subordinemos el objeto al sujeto. Un deseo puede realizarse sólo por obra de su congruencia con el objeto. Cuanto más se aparta la voluntad del objeto, tanto más ineficaz es; cuanto más se aproxima a él, tanto más efectiva se hace.

Cuando intentamos traducir en acción una meta elevada divorciada de la realidad, debemos considerar medios varios y proceder en consecuencia paso a paso. Considerar los medios de esta manera es buscar armonía y acuerdo con el objeto. Si a la larga no logramos descubrir medios apropiados, no nos queda más remedio que alterar la meta. Por otro lado, cuando la meta está cerca de la realidad dada, como ocurre en la habitual conducta cotidiana, el deseo inmediatamente se traduce en acción. En este caso, no obramos partiendo del sujeto; antes bien obramos partiendo del objeto.

De manera que no subordinamos completamente el objeto al sujeto en la volición, ni subordinamos completamente el sujeto al objeto en el conocimiento. Cuando nuestras ideas constituyen una verdad objetiva —cuando se sabe que nuestras ideas siguen las leyes de la realidad y que la realidad objetiva opera de conformidad con esas ideas—, ¿no hemos sido capaces acaso de realizar nuestro ideal? El acto de pensar es también una clase de actividad aperceptiva; es una voluntad interior basada en una exigencia de conocer. ¿Acaso no es nuestro ser

capaz de alcanzar una meta de pensamiento y por lo tanto una manera de realización de la voluntad? La diferencia entre volición y conocimiento está en el hecho de que en la volición modificamos hechos objetivos de conformidad con nuestro ideal, mientras que en el conocimiento modificamos nuestro ideal de conformidad con los hechos objetivos; en un caso se produce, en el otro se descubre. Pero la verdad no es algo que podamos producir, sino que es algo que debe estar de acuerdo con aquello que deberíamos pensar.

Debemos preguntarnos ahora si la verdad existe totalmente separada del sujeto. Desde el punto de vista de la experiencia pura no existe ningún objeto divorciado del sujeto. La verdad es aquello que ha unificado nuestros hechos de experiencia, y la verdad objetiva es el sistema de representaciones más efectivo y más integrado. Conocer la verdad o estar de acuerdo con ella significa unificar nuestra experiencia, significa proceder partiendo de una unidad menor para llegar a una unidad mayor. Si concebimos nuestro yo auténtico como esa fuerza unificadora, luego conocer la verdad es estar de acuerdo con ese yo mayor, actualizarlo. (Como dijo Hegel, el objetivo de todo aprendizaje es para el espíritu conocerse en todas las cosas del universo.) A medida que el conocimiento se profundiza, se hace mayor la actividad del yo, pues aquello que no era el yo entra dentro del sistema del yo.

Como nuestro pensamiento por lo general se centra en demandas individuales, nos sentimos pasivos en el acto de conocer, pero si transferimos el centro de la conciencia a las llamadas demandas racionales, entonces llegamos a ser activos en el conocer. Como dijo Spinoza, el conocimiento es poder.[2] Creemos que podemos mover libremente nuestro cuerpo recordando pasadas representaciones de movimiento. Pero nuestro cuerpo está hecho de materia, de suerte que no es diferente de otros cuerpos materiales. Conocer el cambio de una cosa exterior mediante la visión de uno es lo mismo que sentir el

2. Después de Francis Bacon, que vivió a principios del siglo XVI, Baruch Spinoza (1632-1697) sostuvo que "el conocimiento es poder": el intelecto que se determina a sí mismo es un tipo de potencia eficiente (la causa eficiente de sus ideas) y la virtud humana es actividad del intelecto. David Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas*, Nueva York, Russell & Russell, 1962, pág. 285.

movimiento del propio cuerpo mediante las sensaciones musculares. De ahí que la expresión "mundo exterior" se refiera tanto a nuestros cuerpos como a otras cosas materiales. ¿Por qué, sin embargo, pensamos que podemos controlar libremente sólo nuestro propio cuerpo y no los objetos exteriores? Generalmente consideramos las representaciones del movimiento como nuestras imágenes mentales y también como la causa registrada en el mundo exterior. Sin embargo, desde el punto de vista de la experiencia pura, decir que movemos los cuerpos por medio de la representación del movimiento es simplemente reconocer que una sensación de movimiento acompaña cierta representación anticipadora del movimiento. Es lo mismo que la actualización de cambios anticipados en el mundo exterior. En el estado de conciencia primordial, el movimiento del propio cuerpo y el movimiento de un objeto exterior quizá sean idénticos y sólo puedan distinguirse como progresos de la experiencia. Lo que ocurre en condiciones específicas se considera como un cambio producido en el mundo exterior, y lo que coincide inmediatamente con la representación anticipadora se considera como el movimiento de uno mismo. Pero esta distinción no es absoluta pues movimientos ligeramente complicados no coinciden directamente con representaciones anticipadoras. En este sentido, la actividad de la voluntad se aproxima claramente a la actividad del conocimiento.

En suma, si consideramos un cambio producido en el mundo exterior como un cambio producido en realidad en nuestro mundo de conciencia, esto es, un cambio en el seno de la experiencia pura y, si consideramos la presencia y ausencia de condiciones como diferencias de grado, luego la realización del conocimiento y la realización de la voluntad resultan de la misma índole. Alguien podrá alegar que una representación anticipadora sencillamente no se da antes de un movimiento querido, sino que obra directamente como la causa del movimiento, y que una representación anticipadora presente en nuestro conocimiento no constituye la causa de un cambio en el mundo exterior. Pero fundamentalmente la causalidad es una continuidad invariable de fenómenos de conciencia. Si a los efectos de la argumentación propusiéramos la existencia de un mundo exterior completamente independiente de la conciencia, la representación anticipadora consciente presente en la volición no podría considerarse la causa del movimiento producido

en el mundo exterior, pues todo lo que podríamos decir es que los dos fenómenos se desarrollan paralelamente. En esta perspectiva, la relación de la representación anticipadora presente en la volición con el movimiento es idéntica a la relación de la representación anticipadora presente en el conocimiento con el mundo exterior. En realidad, una representación anticipadora de la volición y el movimiento del cuerpo no se acompañan salvo en ciertas condiciones.

Por lo general sostenemos que la libertad es libre. Pero, ¿cuál es esa llamada libertad? Nuestro deseo es esencialmente algo que se nos imparte, no podemos tenerlo libremente. Sólo cuando obramos de acuerdo con cierto motivo profundo e impartido sentimos que estamos activos y somos libres. En cambio, cuando obramos en oposición a ese motivo, sentimos compulsión. Esa es la verdadera significación de la libertad. En este sentido la libertad equivale al desarrollo sistemático de la conciencia. También en el conocimiento somos libres de la misma manera. Pensamos que podemos desear libremente algo, pero esto simplemente significa que nos es posible tener deseos. Los verdaderos deseos nos son impartidos en determinados momentos. Cuando se está desarrollando un motivo, podríamos ser capaces de predecir el siguiente deseo, pero por otro lado, no podemos saber de antemano lo que deseará el yo en el instante siguiente. Lo cierto es que no se trata tanto de que yo produzca deseos, sino de que los motivos reales no son otra cosa que yo mismo. Generalmente se dice que un yo trascendente exterior decide libremente sobre los motivos, pero por supuesto no existe semejante poder místico; y si las decisiones que hiciera semejante yo trascendente existieran, serían fortuitas y además, no serían libres.

Como ya lo señalamos, no hay una distinción absoluta entre volición y conocimiento. Toda supuesta distinción es sólo un juicio arbitrario impuesto desde afuera. Como hechos de la experiencia pura, la volición y el conocimiento no pueden distinguirse. Juntos constituyen un proceso en virtud del cual una realidad universal se actualiza sistemáticamente. La culminación de su unidad es la verdad, y al mismo tiempo esa culminación es praxis. En el caso de las series perceptivas, conocimiento y voluntad aún no se han separado, pues el conocer no es otra cosa que el obrar. Con el desarrollo de la conciencia y a causa del conflicto entre varios sistemas —lo cual

representa un progreso hacia una unidad aun más profunda— uno puede distinguir entre ideales y hechos; el mundo subjetivo y el mundo objetivo se diferencian y surge la idea de que la volición es un movimiento que parte del sujeto y va hacia el objeto, en tanto que el conocimiento es un movimiento que va del objeto al sujeto. Esta distinción entre voluntad y conocimiento aparece cuando separamos sujeto y objeto y se pierde el estado unificado de la experiencia pura.

Tanto los deseos de la voluntad como las ideas del conocimiento son estados de desunión en los que los ideales se separan de los hechos. Hasta una idea es un tipo de exigencia frente a los hechos objetivos, y la llamada verdad es un idea que se ajusta a los hechos. Concebida de esta manera, la verdad es idéntica a un deseo que concuerda con los hechos y que puede realizarse. La distinción consiste sencillamente en que la primera es universal, en tanto que el segundo es individual. La realización de la voluntad o la culminación de la verdad significa pues que desde un estado de desunión ha llagado uno al estado de experiencia pura.

Este enfoque de la realización de la voluntad es claro, pero en lo tocante a la verdad pide alguna explicación. Hay varios argumentos sobre lo que es la verdad, pero yo creo que la verdad es aquello que se acerca más a los hechos concretos de la experiencia. Se dice a veces que la verdad es universal, pero si por esto se entiende algo abstracto, lo que se está designando es en realidad algo muy alejado de la verdad. La culminación de la verdad representa los hechos más concretos y directos que sintetizan varias facetas de la experiencia. Esos hechos son la base de la verdad y ésta constituye algo abstraído de ellos y construido partiendo de ellos. Aunque la verdad está en la unidad, no se trata de una unidad de conceptos abstractos. La verdadera unidad está en los hechos directos. La verdad perfecta corresponde a la persona individual y es real. Por eso la verdad perfecta no puede expresarse con palabras, de modo que conceptos tales como la verdad científica no pueden considerarse verdad perfecta.

La verdad no es algo exterior, pues está en nuestro estado de experiencia pura. Conocer la verdad significa ser congruente con ese estado. Hasta en las disciplinas abstractas como la matemática, los principios que la fundan están en nuestra intuición, en la experiencia inmediata, directa. Existen varias

clases de experiencia; si contamos la conciencia de las relaciones como experiencia, conceptos tales como la intuición matemática constituyen una clase de experiencia. Si varias experiencias directas existen de esta manera, uno puede preguntarse pues cómo podemos determinar su verdad o su falsedad. Cuando se trata de dos experiencias en las que interviene una tercera, podemos juzgar las dos experiencias de acuerdo con la tercera.

Adquirimos convicción sobre la verdad en ese estado de experiencia pura, cuando sujeto y objeto están fundidos entre sí y cuando somos incapaces, aun cuando lo intentemos, de dudar de la realidad única del universo. La actividad de la voluntad es una expresión de esta clase de experiencia directa. Significa establecer la unidad de conciencia. La expresión de deseo, como la expresión de una representación, es simplemente un hecho de la experiencia directa. Llegar a una decisión después de una pugna con varios deseos (como formular un juicio después de varias deliberaciones) significa establecer una unidad interna. Así como las conjeturas científicas se prueban mediante la experimentación, lo que se hace manifiesto cuando la voluntad se ha realizado en el mundo exterior es la experiencia más unificada y directa que ha irrumpido a través de la distinción de sujeto y objeto. Podríamos decir que la unidad de la conciencia es libre, en tanto que alcanzar una unidad con el mundo exterior necesita un acuerdo con la naturaleza; pero una unidad del mundo interior no es libre pues todas las unidades nos son impartidas y en la perspectiva de la experiencia pura, hasta las distinciones entre lo interno y lo externo son relativas.

La actividad de la voluntad no es un mero estado de esperanza. La esperanza es un estado de desunión de la conciencia, una situación en la que la realización de la voluntad está obstaculizada. La unidad de conciencia es el estado de la actividad de la voluntad. Sin que importe hasta qué punto la realidad se opone a la verdadera esperanza, cuando la voluntad se satisface y constituye una sola cosa con esa realidad, tal actualidad es la realización de la voluntad. Inversamente, por complejas que sean las circunstancias, cuando hay varias esperanzas, aparte de la voluntad, y cuando la realidad se encuentra en un estado de desunión, la voluntad se ve obstaculizada. La actividad de la voluntad y la negación de esa actividad se relacionan con la simplicidad y la complejidad, la unidad y la desunión.

Por ejemplo, aquí tengo una pluma. En el instante de verla no hay ni conocimiento ni volición; se trata sólo de una realidad. Cuando surgen varias asociaciones relativas a la pluma, el centro de la conciencia se desplaza y cuando la conciencia original se objetiva, la pluma es algo meramente intelectual. Imaginemos en cambio que la idea asociada con la pluma es la de que está hecha para escribir cartas. Mientras esa idea asociada está aún en la conciencia original como elemento marginal, se trata de conocimiento, pero cuando la conciencia asociativa comienza a imponerse —cuando el centro de la conciencia ha comenzado a desplazarse hacia esa idea— lo que sobreviene es un estado de deseo. En consecuencia, cuando la conciencia asociativa se ha convertido en una realidad cada vez más independiente, se trata de la voluntad y además uno realmente puede conocerla.

Considero como actividad de la voluntad cualquier estado en el que el sistema de conciencia se desarrolla para alcanzar actualidad. Hasta en el acto de pensar, enfocar la atención en un problema y buscarle una solución es una forma de la voluntad. En cambio, considérese el acto de beber té o *sake*: si se trata sencillamente de la realidad de beber, éste es un caso de la voluntad; pero si se manifiesta una conciencia que trata de buscar el sabor del té y llega a ser central, tenemos conocimiento. En este ejemplo, la conciencia que gusta del sabor es la voluntad. En comparación con el conocimiento corriente, la voluntad es un sistema más importante de la conciencia, pues es el centro de unidad. La diferencia entre conocimiento y volición no está en el contenido de la conciencia, sino que está determinada por el lugar que conocimiento y volición ocupan en el sistema.

A primera vista, la razón y el deseo pueden parecer opuestos, pero yo creo que en realidad ambos tienen el mismo carácter y difieren sólo en magnitud y profundidad. Lo que llamamos las exigencias de la razón, son en verdad exigencias para lograr una unidad más profunda; son exigencias del sistema universal de conciencia que trasciende la persona individual y hasta pueden entenderse como la manifestación de una gran voluntad transindividual. La esfera de conciencia nunca se limita a la persona individual, pues el individuo no es más que un pequeño sistema dentro de la conciencia. Generalmente consideramos central el pequeño sistema que toma la existencia corporal como su núcleo, pero si consideramos como

central el gran sistema de conciencia, luego ese gran sistema es el yo y su desarrollo es la realización de la voluntad de ese yo. Y esto es lo que encontramos en personas entregadas a la religión, al estudio y al arte.

Las leyes de la razón que dicen "Esto debe ser así" y la tendencia de la voluntad que simplemente dice "Deseo que esto sea así" se manifiestan como completamente diferentes, pero cuando consideramos con cuidado la cuestión comprobamos que comparten el mismo fundamento. La actividad unificadora de la voluntad funciona en la base de toda razón y de todas las leyes. Como han sostenido Schiller y otros, hasta los axiomas se desarrollan partiendo originalmente de una necesidad práctica; en su manera de originarse no difieren de nuestras esperanzas.[3] Aunque la tendencia de nuestra voluntad no parezca estar de acuerdo con las leyes, está, sin embargo, gobernada por leyes necesarias. Y esa tendencia es la unidad de la conciencia de un individuo. La razón y la voluntad son leyes del desarrollo del sistema de conciencia y sólo difiere el alcance de su respectiva eficacia.

Algunos establecen una distinción entre voluntad y razón porque la voluntad es ciega. Pero lo cierto es que no podemos explicar un hecho directo, inmediato; no podemos explicar los principios intuitivos que están en la base de la razón. Explicar significa ser capaces de incluir otras cosas en un sistema singular. Lo que constituye el núcleo mismo de una unidad no puede ser explicado, de manera que es ciego.[4]

3. Nishida se refiere a Sturt, *Personal Idealism*, pág. 92. En su ensayo "Axiomas como postulados", Schiller dice que los postulados "pueden nacer de los más crudos anhelos del capricho individual y de los deseos universales de las emociones humanas". Henry Cecil Sturt, comp., *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, Londres, Macmillan, 1902, pág. 92.

4. Porque el núcleo de la unidad —los principios intuitivos que están en la base de la razón— es inexplicable, Nishida dice que es ciego, así como dice que la voluntad es ciega.

4

La intuición intelectual

La intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) es una intuición de cosas ideales, generalmente transempíricas. Se intuye lo que se puede conocer dialécticamente. Encontramos ejemplos de esto en la intuición de los artistas y de los hombres de religión. Con respecto al proceso de intuir, la intuición intelectual es idéntica a la percepción corriente, sólo que con respeto al contenido, la intuición intelectual es mucho más rica y más profunda.

Hay quienes piensan que la intuición intelectual es un tipo de facultad mística especial. Otros creen que se trata de una vana fantasía divorciada de los hechos de la experiencia. Pero yo creo que es lo mismo que la percepción corriente y que ambos fenómenos no pueden ser claramente demarcados. La percepción corriente nunca es puramente simple, pues contiene elementos ideales que hacen de ella algo compuesto. Aunque ahora esté yo mirando algo, no lo veo tal como es en el presente, sino que lo veo a través de una manera explicativa en virtud de la fuerza de la experiencia pasada.

Los elementos ideales de la percepción no son ideas asociadas que se agreguen desde afuera, son elementos que estructuran una percepción y la transforman. Los elementos ideales que subyacen en una percepción pueden llegar a ser extremadamente ricos y profundos, y varían según el talento o el grado de desarrollo de la experiencia que tengan las personas. Con el progreso de la experiencia, aquello que primero no podía experimentarse y aquello que sólo de manera gradual se podía conocer dialécticamente aparecen como hechos de la intuición. Uno no puede determinar el alcance de la intuición tomando como medida la experiencia presente que uno tenga. Aunque

hay cosas que no puedo intuir ahora, esto no significa que nadie pueda intuirlas. Se dice que cuando Mozart componía música, incluso sus largas sinfonías, podía imaginar inmediatamente el todo de la obra, como un cuadro o una estatua. Los elementos materiales no se dan como agregados cuantitativos, sino que se hacen cualitativamente profundos. La culminación de esta profundidad se encuentra en la intuición de personas entregadas a la religión que, mediante el amor humano, pueden intuir la condición una del yo y del otro. El hecho de que la extraordinaria intuición de una persona sea simplemente una vana fantasía o sea en verdad una intuición objetivamente real depende de la relación de la intuición con otras cosas, depende de sus efectos. Desde el punto de vista de la experiencia directa, una vana fantasía y una genuina intuición tienen la misma cualidad esencial; sólo hay una diferencia cuantitativa en el alcance de la unidad de ambas.

Algunos piensan que una intuición intelectual difiere de la percepción ordinaria por el hecho de trascender el espacio, el tiempo y la persona individual y por penetrar directamente en la naturaleza verdadera de la realidad. Pero desde el punto de vista de la experiencia pura, en el sentido estricto de esta expresión, la experiencia no está sujeta a formas como tiempo, espacio o personas individuales; antes bien, estas distinciones derivan de una intuición que trasciende esas formas. Además, con respecto a ver directamente la realidad, no hay distinción de sujeto y objeto en el estado de experiencia directa, inmediata: uno se encuentra con la realidad frente a frente. Y esto no se limita a la intuición intelectual individual; el concepto de "identidad" (*Identität*)[1] de Schelling es un estado de experiencia directa. La distinción entre sujeto y objeto es algo relativo que nace cuando uno ha perdido la unidad de la experiencia, de manera que mirar sujeto y objeto como realidades recíprocamente independientes es arbitrario.

La intuición pura de Schopenhauer no es la facultad especial de un genio, sino que es, antes bien, nuestro estado de conciencia más natural, más unificado. Las intuiciones de un

1. Al desarrollar posteriormente su pensamiento, Schelling establece la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo ideal y lo real, de lo infinito y lo finito y de lo inconsciente y lo consciente. Esta identidad, o "punto de indiferencia", es lo Absoluto y únicamente mediante la intuición intelectual que está en la base de la reflexión filosófica puede uno aprehender lo Absoluto.

inocente bebé entran dentro de esta categoría. La intuición intelectual es precisamente lo que profundiza y amplía nuestro estado de experiencia pura; es la manifestación de una gran unidad en el desarrollo sistemático de la conciencia. Esa unidad se manifiesta cuando un filósofo alcanza una nueva idea, cuando una persona moral encuentra un nuevo motivo, cuando el artista encuentra un nuevo ideal, cuando el religioso encuentra un nuevo despertar. (Estos logros tienen todos sus raíces en la intuición mística.) Si nuestra conciencia fuera simplemente sensorial, no pasaría de ser una estado de la intuición perceptiva corriente, pero un espíritu idealista está en busca de una unidad ilimitada que se da en la forma de una intuición intelectual. La intuición intelectual, igual que la percepción, es el estado de conciencia más unificado.

Así como generalmente se considera la percepción como algo meramente pasivo, también se considera la intuición intelectual como un estado de contemplación pasiva; ello no obstante, una verdadera intuición intelectual es la actividad unificadora de la experiencia pura. Es como asir la vida, es como tener el don de un arte o, más profundamente, tener espíritu estético. Por ejemplo, cuando surge la inspiración en un pintor y el pincel se mueve espontáneamente, una actividad unificadora está operando detrás de esa compleja actividad. Los pasos no son inconscientes, pues constituyen el desarrollo y acabamiento de algo singular.

La intuición intelectual, esto es, el discernimiento de esa realidad singular, se encuentra no sólo en las bellas artes, sino también en toda conducta sujeta a disciplina; se trata de un fenómeno extraordinariamente corriente. Los psicólogos en general podrán afirmar que se trata sólo de un hábito o de una actividad orgánica, pero desde el punto de vista de la experiencia pura, es verdaderamente el estado de la condición una de sujeto y objeto, es la fusión de conocimiento y voluntad.

En el olvido recíproco del yo y del objeto, el objeto no mueve al yo y el yo no mueve el objeto. Se trata simplemente de un mundo, de un escenario. La intuición intelectual parece una actividad subjetiva, pero en verdad es un estado que ha trascendido sujeto y objeto. En realidad la oposición de sujeto y objeto se realiza por medio de esa unidad y la inspiración artística, por ejemplo, la alcanza.

La intuición intelectual no es intuición de una universali-

dad abstracta independiente de los hechos. Aunque el espíritu de una pintura pueda diferir de las cosas pintadas en ella, ese espíritu no está divorciado de tales cosas. La verdadera universalidad y la verdadera individualidad no se oponen. Podemos expresar la verdadera universalidad mediante la determinación de la individualidad. Cada una de las exquisitas pinceladas del artista expresa la verdadera significación del todo.

De manera que la intuición intelectual subyace en el acto de pensar. El pensamiento es un tipo de sistema y en su base tiene que haber una intuición de unidad. Como dijo James en "El torrente del pensamiento" refiriéndose al hecho de darse cuenta de que "la baraja de naipes está sobre la mesa", cuando somos conscientes del sujeto, el predicado está implícito y cuando somos conscientes del predicado, el sujeto está implícito.[2] En la base de esa conciencia, una intuición es esencialmente idéntica a poseer el don de un arte. Expresado en términos generales, una vasta intuición obra detrás de un pensamiento tan profundo como el de las filosofías de Platón y Spinoza. En el pensamiento, la intuición de un genio difiere no en calidad, sino en grado, del pensar ordinario, y se trata simplemente de una nueva y profunda intuición de unidad.

La intuición constituye la base de todas las relaciones, de suerte que éstas se establecen por medio de ella. Por lejos que extendamos nuestro pensamiento, no podemos ir más allá de la intuición básica, pues el pensamiento se establece sobre ella. El pensamiento no se puede explicar exhaustivamente pues en su base existe un intuir inexplicable sobre el cual se construyen todas las pruebas. Cierta realidad mística esta siempre oculta en la base del pensamiento. Y esto corresponde hasta a los axiomas de la geometría. Se dice a menudo que se puede explicar el pensamiento, pero que no es posible explicar la intuición. La palabra "explicación" sencillamente indica la capacidad que tenemos de retornar a la intuición fundamental. La intuición que constituye el fundamento del pensamiento representa la base de la explicación y al mismo tiempo es la

2. James dice que las varias partes de la enunciación basada en el tiempo "se funden unas con otras como visiones que se disipan y cada una capta el objeto total de una manera unitaria e indivisa". William James, "The Stream of Thought", en *The Principles of Psychology*, vol. I, Nueva York, Henry Holt, 1890, pág. 279.

fuerza del pensamiento y no sencillamente una forma estática de pensamiento.

La intuición intelectual obra no sólo en la base del pensar, sino también en la base de la voluntad. Esa intuición establece la voluntad porque querer algo es intuir la condición una de sujeto y objeto. El progreso de la voluntad es el desarrollo y acabamiento de esta unidad intuitiva. Desde el principio al fin, la intuición funciona en la base de la voluntad y la realización de la unidad intuitiva constituye la realización de la voluntad. Porque esta intuición es operativa, sentimos que el yo obra en la voluntad. Pero el yo no existe independiente de esta intuición, pues el yo verdadero es esta intuición unificadora. En esta perspectiva, lo que los antiguos llamaban obrar desde la mañana a la noche sin acción, es lo que nosotros podríamos llamar una quietud en movimiento, un hacer del no hacer. De esta manera trascendemos tanto el conocimiento como la voluntad y en la intuición que constituye su base podemos descubrir la unidad de ambos.

El verdadero despertar religioso no es un conocimiento abstracto fundado en el pensamiento ni es un sentimiento ciego. En ese despertar comprendemos con todo nuestro ser la profunda unidad que está en la base del conocimiento y de la voluntad. Se trata de una clase de intuición intelectual, de un asir profundo de la vida. La espada de la lógica no puede penetrarla y el deseo no puede modificarla. Ese despertar es la base de toda verdad y de todo contento. Aunque sus formas varían, todas las religiones contienen en el fondo necesariamente esta intuición fundamental. Y la religión debe existir como fundamento del saber y de la moral que nacen por obra de la religión.

Parte II

LA REALIDAD

5

El punto de partida de la indagación

Las concepciones filosóficas del mundo y de la vida humana se vinculan estrechamente con las exigencias prácticas de la moral y de la religión, exigencias que dictan la manera en que las personas deben conducirse e indican dónde pueden hallar la paz del espíritu. Los hombres nunca quedan satisfechos con las convicciones intelectuales y las exigencias prácticas que se contradicen. Quienes poseen elevadas aspiraciones espirituales no encuentran satisfacción en el materialismo, y quienes creen en el materialismo conciben dudas acerca de las demandas espirituales. Fundamentalmente la verdad es singular, pues la verdad intelectual y la verdad práctica deben ser una y la misma verdad. Aquellos que piensan profunda o genuinamente procuran de manera inevitable encontrar congruencia entre el conocimiento y la esfera práctica del sentimiento y la voluntad. Debemos investigar lo que deberíamos hacer y dónde podríamos hallar la paz del espíritu, pero esta empresa pide primero una clarificación sobre la naturaleza del universo, de la vida humana y de la realidad verdadera.

La tradición religiosa y filosófica india, que ofrece la mayor congruencia de filosofía y religión, sostiene que el conocimiento es bueno y la ilusión o engaño es malo. La realidad fundamental del universo es Brahma, que es nuestra alma, nuestro *Ātman*. El conocimiento de esta identidad de Brahma y *Ātman* es el punto culminante de la filosofía y la religión indias. El cristianismo fue eminentemente práctico en su comienzo, pero como el espíritu humano exigía insistentemente satisfacción intelectual, en la Edad Media se desarrolló la filosofía cristiana. En la tradición china, al sistema de moral le faltó primero elaboración filosófica, pero a partir del período Sung esa dimensión se hizo

predominante. Esas tendencias históricas de las tradiciones india, cristiana y china, atestiguan la básica aspiración humana a la congruencia de nuestro conocimiento, por un lado, y nuestro sentimiento y voluntad, por otro.

En la filosofía occidental clásica, que comenzó con Sócrates y Platón, los objetivos didácticos eran centrales, mientras que en los tiempos modernos, ocupó un lugar prominente el conocimiento, lo cual hacía más difícil la unidad de los aspectos intelectual, emotivos y volitivos. En realidad, ahora las dos dimensiones tienden a diferenciarse, y esto en modo alguno satisface las fundamentales aspiraciones del espíritu humano.

Para comprender la realidad verdadera y para conocer la verdadera naturaleza del universo y la vida humana debemos descartar todos los supuestos artificiales, dudar de todo lo que pueda dudarse y proceder sólo sobre la base del conocimiento directo e indudable. En la perspectiva del sentido común, pensamos que las cosas existen en el mundo exterior independientemente de la conciencia y que en el fondo de la conciencia hay algo llamado el espíritu, que cumple varias funciones. Nuestra suposición de que espíritu y materia existen independientemente constituye la base de nuestra conducta y esa suposición se basa en las exigencias puestas por nuestro modo de pensar. Pero tal suposición deja mucho espacio a las dudas. La ciencia, que no toma como objetivo la explicación más profunda de la realidad, está construida sobre la base de ese hipotético conocimiento. Pero el pensamiento insuficientemente crítico también se funda en la filosofía que no toma como su objetivo aquella explicación. Muchos filósofos basan su pensamiento en los supuestos existentes y de ahí que no logren disipar las dudas.

La existencia independiente de espíritu y materia se considera por lo general como un hecho intuitivo, pero pensándolo bien, comprendemos que evidentemente ello no es así. ¿Qué es el escritorio que ahora tengo ante mi vista? Su color y su forma son sensaciones del ojo; cuando lo toco, la sensación de resistencia es una sensación de la mano. La forma, las dimensiones, la posición y el movimiento de una cosa —de aquello que intuimos— no son el estado objetivo de la cosa en sí. Intuir las cosas en sí mismas independientemente de nuestra conciencia es imposible. Y cabe afirmar lo mismo del espíritu. Lo que conocemos no es el espíritu mismo, es la *actividad* de conocer, de sentir y de querer. Desde un punto de vista psicológico, lo que

concebimos como algo que funciona a través del tiempo no es más que la continuación de una sensación o de un sentimiento; el espíritu y la materia que tomamos como hechos intuitivos son meramente combinaciones inmutables de similares fenómenos de conciencia. Nos vemos impulsados a creer en la existencia de espíritu y materia por las exigencias de la ley de la causalidad. Pero, ¿nos permite esa ley inferir la existencia independientemente de la conciencia? Hagamos ahora esta otra pregunta.

¿Cuál es el conocimiento directo, inmediato, del que ni siquiera podemos empezar a dudar? Es el conocimiento de hechos en nuestra experiencia intuitiva, es el conocimiento de fenómenos de la conciencia. Un fenómeno de conciencia presente y el hecho de tener conciencia de él son hechos idénticos; no se los puede dividir en sujeto y objeto. Como los hechos no pueden separarse en modo alguno del conocer, no podemos dudar de ese conocimiento. Por supuesto, podemos errar cuando juzgamos un fenómeno de conciencia o cuando lo recordamos, pero en ese momento ya no estamos en la intuición, pues nos hemos desplazado a la inferencia. La conciencia posterior —que es la que interviene en los juicios o en los recuerdos— y la conciencia original son diferentes fenómenos de conciencia: la intuición no significa juzgar sobre la conciencia original mediante la conciencia posterior; la conciencia original es el simple conocimiento de los hechos, tales como ellos son. De manera que en la intuición errar o no errar está fuera de cuestión. Todo nuestro conocimiento debe estar construido sobre la base de esa experiencia intuitiva.

La filosofía torna a considerar ese conocimiento directo cuando se despoja de todos los supuestos existentes y busca de nuevo una base firme. Bacon, en los albores de la filosofía moderna, consideraba la experiencia como la base de todo conocimiento; Descartes tomó como su punto de partida filosófico la proposición "Pienso, luego existo" (*cogito ergo sum*) y consideró que era verdad todo aquello que fuera igualmente claro. Ello no obstante, la experiencia dentro del marco del pensamiento de Bacon era, no la experiencia pura, sino la experiencia acompañada por el arbitrario supuesto de que somos capaces, mediante la experiencia, de intuir hechos fuera de la conciencia. Y cuando Descartes dijo "Pienso, luego existo", su afirmación ya no era un hecho de la experiencia inmediata, pues ya estaba infiriendo "luego existo". Además, sostener que el pensar claramente puede llevarnos a conocer los noúmenos

es una suposición arbitraria; Kant y filósofos posteriores no aceptaban esa suposición como una verdad indudable. En consecuencia, lo que yo llamo conocimiento directo consiste en hechos intuitivos que se disciernen cuando abandonamos todos los supuestos arbitrarios. Si siguiéramos la guía de Hegel y de los historiadores posteriores de la filosofía y si supusiéramos que el "pienso, luego existo" de Descartes es, no una inferencia, sino una expresión de la certeza intuitiva que vincula la realidad con el pensamiento, entonces desde luego, el punto de partida de Descartes sería el mismo que el mío.

Hay quienes consideran como punto de partida y como la pauta más segura del conocimiento, no la experiencia directa (entendida como la intuición de hechos en la conciencia), sino el pensamiento. Establecen una distinción entre el aspecto nouménico y el aspecto fenoménico de las cosas y alegan que los hechos experimentados intuitivamente son fenómenos y que sólo mediante la actividad del pensamiento podemos llegar a los noúmenos. Ni el sentido común ni la ciencia rechazan por completo la experiencia intuitiva, pero consideran ciertas clases de hechos de experiencia como verdaderos y otras clases como falsos. Por ejemplo, el sol, la luna y otros cuerpos celestes parecen muy pequeños aunque en realidad son inmensos; parecen moverse aunque en realidad es la tierra la que se mueve. Pensar que son pequeños o inmóviles es hacer inferencias sobre hechos de la experiencia, sobre la base de otros hechos de la experiencia que se dan en condiciones diferentes. Cada uno de los hechos está indiscutiblemente dentro de su propia serie de condiciones y por lo tanto debemos considerar por qué uno de los hechos intuitivos se considera verdadero y otro se considera falso. Estos pensamientos nacen porque lo que se percibe mediante el sentido del tacto[1] se considera el verdadero aspecto de las cosas, pues el tacto, comparado con los otros sentidos, es en la práctica, universal, y el sentido más importante. Pero esta opinión, pensándolo bien, carece de coherencia.

1. Aquí el texto original japonés no es claro. "Estos pensamientos" es una expresión que parece indicar las ideas relativas al sol, la luna, etc., pero si ello es así, el término *shokkaku*, el sentido del tacto, no parece tener relación con las observaciones sobre dimensiones y movimiento. Aunque las varias ediciones de *Indagación del bien* contienen todas aquí la palabra *shokkaku*, existe la posibilidad de que Nishida se propusiera escribir *shikaku*, el sentido de la vista, que resulta más apropiado en este contexto.

Cierta escuela de filosofía pretende que los hechos de la experiencia son el aspecto fenoménico de las cosas y que el aspecto nouménico sólo puede conocerse mediante el pensamiento. Si a los efectos de la argumentación suponemos la existencia de realidades transempíricas, ¿cómo pueden conocerse mediante el pensamiento? Nadie negará que la actividad de pensar es un fenómeno de la conciencia y si suponemos que los hechos de experiencia no alcanzan el aspecto nouménico de las cosas, luego pensar tampoco nos permite conocer dicho aspecto. Algunos toman la universalidad y la necesidad del pensamiento como la pauta para conocer la realidad verdadera, pero universalidad y necesidad son un tipo de sensación intuida en la conciencia; también ellas son hechos de la conciencia.

El punto de vista de que todo conocimiento sensorial es equívoco y de que sólo podemos conocer la verdadera naturaleza de las cosas mediante el pensamiento comienza con los eleáticos[2] y alcanza su punto culminante en Platón. En la filosofía moderna, los cartesianos creen que la verdadera naturaleza de las cosas sólo puede conocerse mediante el claro pensamiento.

Pensar e intuir se consideran generalmente actividades por completo diferentes, pero cuando las consideramos como hechos de la conciencia, comprendemos que las dos constituyen la misma clase de actividad. Muchos sostienen que la intuición y la experiencia son actividades puramente pasivas con las que captamos cosas individuales tales como son e independientemente de otras cosas; en cambio esas personas consideran el pensamiento como una función activa que compara y juzga las cosas y determina las relaciones de éstas. Pero cuando examinamos el alcance de las verdaderas actividades de la conciencia, comprobamos que no se trata de algo enteramente pasivo. La intuición representa un juicio directo y por este motivo declaré antes que la intuición es el punto de partida del conocimiento liberado de supuestos arbitrarios.

"Intuición" es una palabra que no designa simplemente la actividad de la sensación. En la base del acto de pensar hay siempre cierta actividad unificadora que únicamente podemos conocer mediante la intuición. El juicio surge del análisis de esa intuición.

2. A esta escuela de pensadores griegos de Elea pertenecen Parménides y Zenón, de los siglos VI y V antes de Cristo, respectivamente.

6

Los fenómenos de la conciencia son la única realidad

En la perspectiva del conocimiento directo libre de todo supuesto, la realidad consiste sólo en fenómenos de nuestra conciencia, a saber, en hechos de la experiencia directa. Cualquier otro concepto de realidad está sencillamente generado por exigencias del pensamiento. Como la actividad de pensar no va más allá del terreno de los fenómenos de la conciencia, no posee ninguna facultad mística que intuya una realidad que esté por encima de la experiencia y más allá de ella. Los supuestos referentes a semejante realidad son conceptos abstractos formulados para que el pensamiento pueda organizar sistemáticamente los hechos de la experiencia directa.

El pensamiento en alto grado crítico, que descarta todos los supuestos arbitrarios y parte del conocimiento seguro y directo, por un lado, y el pensamiento que, por otro lado, supone una realidad exterior a los hechos de la experiencia directa no son en modo alguno compatibles. Hasta filósofos tan grandes como Locke y Kant no logran evitar la contradicción que presentan estas dos clases de pensamiento. Yo me propongo abandonar todo pensamiento hipotético y entregarme a lo que llamo pensamiento crítico. Cuando examinamos la historia de la filosofía comprobamos que Berkeley y Fichte también tomaron esta posición.

Generalmente se considera un fenómeno de conciencia como algo que acompaña, en el terreno de los objetos materiales, al sistema nervioso animal. Pero una reflexión atenta revela que los hechos más directos, los hechos primordiales, son en realidad fenómenos de la conciencia, no fenómenos materiales. Hasta el cuerpo es sencillamente una parte singular del todo que consiste en los fenómenos de conciencia de uno,

pues la conciencia no está en el interior del cuerpo, sino que el cuerpo está dentro de la conciencia. Decir que fenómenos de la conciencia acompañan estímulos en los centros nerviosos significa que una clase de fenómeno de la conciencia se da necesariamente junto con otro. Suponiendo que podamos conocer directamente los fenómenos producidos en el cerebro, la relación entre fenómenos de la conciencia y el estímulo del cerebro es idéntica a la relación que hay entre lo que uno siente en el oído como sonido y lo que uno siente en la mano como vibración de una cuerda.

Nosotros creemos que hay dos clases de hechos de la experiencia —fenómenos de la conciencia y fenómenos de la materia—, pero en realidad hay sólo una, los fenómenos de la conciencia. Los fenómenos materiales son abstracciones de los fenómenos de la conciencia, los cuales son comunes a todos nosotros y tienen una relación inmutable unos con otros.

Por lo general se piensa que un noúmeno, con sus cualidades fijas, existe independientemente de la conciencia y que un fenómeno de conciencia es un fenómeno que surge tan sólo sobre la base del noúmeno. Sin embargo, ¿cuál es la naturaleza de esa entidad fija e independiente de la conciencia? No podemos aprehender las cualidades de una *cosa en sí* que esté completamente divorciada de los fenómenos de la conciencia; todo cuanto podemos decir es que la cosa en sí es cierta entidad incognoscible que, en condiciones determinadas, da nacimiento a un fenómeno determinado. Dicho de otra manera, el noúmeno es algo que imaginamos a causa de las exigencias de nuestro pensamiento. ¿Por qué debe suponer el pensamiento la existencia de semejante cosa? Este supuesto se basa en el hecho de que análogos fenómenos de conciencia se dan siempre en cierta combinación. Esta es la verdadera significación de lo que llamamos una "cosa". En la perspectiva de la experiencia pura, la inmutable combinación de los fenómenos de la conciencia es el hecho fundamental, y la existencia de la cosa es sencillamente un supuesto que se hace con miras explicativas.

Los materialistas consideran la existencia de la materia como un hecho indudable, evidente por sí mismo y desde este punto de partida, tratan de explicar también los fenómenos mentales. Pero, en una reflexión más profunda, vemos que su enfoque supone colocar el carruaje delante del caballo. En la perspectiva de la experiencia pura no hay hechos independien-

tes, autosuficientes, separados de nuestros fenómenos de conciencia; como dijo Berkeley, *Esse est percipi* (ser es ser percibido). Nuestro mundo consiste en los hechos llamados fenómenos de conciencia, y todos los varios sistemas filosóficos y científicos no son más que intentos de explicar esos hechos.

Hay quienes podrían interpretar mal la expresión "fenómenos de conciencia" y creer que con ella se indica que lo único existente es el espíritu, como algo separado de la materia. La médula de mi argumentación es la de que la realidad verdadera no es ni un fenómeno de conciencia ni un fenómeno material.

Hasta el *esse est percipi* difiere de mi punto de vista. La realidad directa, inmediata, no es algo pasivo, es una actividad independiente y autosuficiente. De ahí que deberíamos decir "Ser es obrar".

Una reflexión profunda inevitablemente nos lleva a esta conclusión que a primera vista parece contraria al sentido común. Cuando intentamos explicar los fenómenos del universo por medio de ella, chocamos con una serie de dificultades. Sin embargo muchas de ellas derivan, no de sustentar el punto de vista de la experiencia pura, sino de supuestos dogmáticos agregados.

Una de las dificultades que encontramos es la del posible solipsismo. Si tomamos como única realidad los fenómenos de la conciencia, ¿no caemos en la idea de que todo el mundo es sencillamente nuestras ideas? Aun cuando podamos evitar el solipsismo, si nuestras conciencias son realidades independientes unas de otras, ¿cómo podemos explicar la relación en que están? Que la conciencia tenga que ser la conciencia de alguien sencillamente significa que la conciencia debe tener una unidad. La idea de que deba existir un poseedor de la conciencia por encima y más allá de esta unidad es un supuesto arbitrario. La actividad de esa unidad —la apercepción— establece que ideas y sentimientos similares constituyen un centro y como tal una conciencia unificadora. Desde el punto de vista de la experiencia pura, esa unidad de la conciencia nunca implica distinciones absolutas entre la unidad de la conciencia de uno mismo y otras unidades de conciencia. Si reconocemos que mi conciencia de ayer y de hoy son independientes y al mismo tiempo una sola conciencia por cuanto ambas pertenecen al mismo sistema, luego podemos reconocer la misma relación entre nuestra propia conciencia y la conciencia de los demás.

Todo el contenido de nuestro pensamiento y sentimiento es general. Aun personas separadas por millares de años o millares de kilómetros pueden comunicar su pensamiento y sentimiento entre sí. Por ejemplo, un principio matemático es el mismo en cualquier tiempo y en cualquier lugar. Una vigorosa personalidad influye en muchas personas, las une y se impone a ellas en virtud de su común espíritu; en ese momento el espíritu del pueblo es una unidad.

La segunda dificultad que surge cuando consideramos los fenómenos de la conciencia como la única realidad es la siguiente: suponiendo que los fenómenos de la conciencia no sean cosas fijas, sino que sean una sucesión de hechos constantemente cambiantes, ¿de dónde proceden esos hechos y hacia dónde van? Esta dificultad proviene de la ley de causalidad, la cual dicta que debe haber una relación de causa y efecto entre las cosas; examinemos pues las exigencias de esta ley.

Por lo general se cree que la ley de causalidad supone la existencia de una cosa en sí, fija, que está detrás de un fenómeno, pero esta opinión es errónea. Como dijo Hume, la significación correcta de la ley de causalidad es que en el surgimiento de un determinado fenómeno hay necesariamente un fenómeno particular que los precede y que esto no implica la existencia de algo que esté por encima y más allá del fenómeno. Que un fenómeno dé nacimiento a otro no significa que el segundo fenómeno estuviera incluido en el primero ni que algo diferente del primero estuviera oculto y luego se revelara. Antes bien, significa que cuando se dan determinadas condiciones suficientes (causas) necesariamente aparecerá un determinado fenómeno (el resultado o efecto). Antes de que se den las condiciones el fenómeno acompañante, esto es el resultado, no existe en ninguna parte. Por ejemplo, antes de que encendamos un fuego, hiriendo el pedernal con el eslabón, el fuego no existe en ninguna parte. Podría aducirse que una "fuerza" inicia el fuego, pero como vimos antes, el concepto de fuerza o de cosa es un supuesto hecho con fines explicativos; en el conocer directo, hay sólo un fenómeno específico completamente diferente del fuego. Que un fenómeno específico acompañe a otro es el hecho fundamental que se nos da directamente y contrariamente a lo que podría esperarse, las exigencias de la ley de causalidad se basan en ese hecho. La idea de que el hecho dado directamente y la ley de causalidad se contradicen

entre sí resulta de una interpretación equivocada de la ley.[1]

La ley de causalidad es pues un hábito del pensamiento que se debe a cambios operados en nuestros fenómenos de conciencia. Esto es evidente cuando tratamos de explicar el universo como un todo mediante esta ley y, entonces, caemos en la contradicción. Por ejemplo, la ley de causalidad exige un comienzo del mundo. Si decidimos acerca de cierto punto y lo consideramos el comienzo, la ley de causalidad pide la causa de ese punto y aquí se revela su propia imperfección.

La dificultad tercera y final relativa a los fenómenos de conciencia considerados como la única realidad es la pretensión de la ley de causalidad de que el ser no nace de la nada. Cuando afirmamos que "no hay cosas" —en la perspectiva de la intuición que trasciende la diferencia de sujeto y objeto— detrás de nuestra afirmación hay una conciencia de la nada. La nada no es una mera palabra. Su significación concreta indica la falta de ciertas cualidades y también la existencia de ciertas cualidades positivas (así como desde el punto de vista psicológico el color negro es, como otros colores, un tipo de sensación). Cuando se considera el ser como surgiendo de la nada en el mundo físico, la nada, entendida como un hecho de conciencia, no es verdadera nada, sino que es un momento particular del desarrollo de la conciencia. ¿Cómo puede el ser nacer de la nada en la conciencia? La conciencia no está afectada por las limitaciones cuantitativas de tiempo, lugar y fuerza, de manera que no está controlada por la ley mecánica de la causalidad. En realidad formas tales como tiempo, lugar y fuerza son establecidas sobre la unidad de la conciencia. La conciencia es enteramente cualitativa y en ella se desarrolla una unidad oculta. La conciencia es lo que Hegel llama *das Unendliche*.[2]

Por esta razón la sensación de solo un color comprende ilimitadas diferencias. A medida que nuestra conciencia se hace más precisa, llegamos a experimentar ilimitadas variaciones de ese color. Las diferencias de la sensación que tenemos en el momento presente, con toda probabilidad han evolucionado mediante la diferenciación. Wilhelm Wundt discute las cualida-

1. Es decir, la contradicción resulta de la idea de que la ley pide la existencia de algo que está por encima y más allá del fenómeno dado.

2. Este término indica que la finita conciencia humana es parte del proceso dialéctico del Espíritu Absoluto, que es infinito y eterno.

des de las sensaciones y dice que existen en diferentes gradaciones,[3] y porque las cualidades de la sensación se dan por obra de la división de la entidad única y universal puede existir un sistema como el suyo.

3. Nishida se refiere a Wundt, *Grundriss der Psychologie*, párrafo 5. Wundt dice que "toda cualidad puede ciertamente estar dispuesta en una continuidad definida de suerte que es posible pasar ininterrumpidamente de un punto dado a otros puntos cualesquiera de la misma cualidad. Pero las varias continuidades de diferentes cualidades, que podemos llamar *sistemas de calidad*, exhiben diferencias tanto en la variedad de las posibles gradaciones como en el número de direcciones de la gradación. En estos dos sentidos, podemos distinguir, por un lado, sistemas *homogéneos* y *complejos*, por otro lado, sistemas *unidimensionales, bidimensionales y pluridimensionales de calidad*". Wundt, *Outlines of Psychology*, págs. 31-32.

7

Los rasgos verdaderos de la realidad

¿Qué es la realidad inmediata antes de que agreguemos las elaboraciones del pensamiento? En otras palabras, ¿cuál es el hecho de la experiencia verdaderamente pura? En el momento de la experiencia pura, no hay todavía ninguna oposición de sujeto y objeto, ni separación de conocimiento, sentimiento y volición; sólo existe una actividad pura, independiente, autosuficiente.

Los psicólogos intelectualistas consideran las sensaciones y las ideas como elementos necesarios de los fenómenos mentales y sostienen que todos los fenómenos mentales están constituidos por la unión de sensaciones e ideas. En esta perspectiva conciben el hecho de la experiencia pura como el estado más pasivo de conciencia, a saber la sensación. Pero este enfoque confunde los resultados del análisis académico y científico con los hechos de la experiencia directa. En los hechos de la experiencia directa no hay ninguna sensación pura. Lo que llamamos sensación pura es ya una simple percepción, pero la percepción por simple que sea, no es en modo alguno pasiva, sino que necesariamente incluye elementos activos, constructivos. (Esto es obvio cuando consideramos ejemplos de percepción espacial.)

La caracterización de la experiencia pura como algo activo se hace más clara cuando examinamos actividades cognitivas complejas como la asociación y el acto de pensar. Aunque generalmente se considera la asociación como algo pasivo, la dirección del eslabonamiento de ideas en la asociación está determinada no sólo por circunstancias del mundo exterior, sino también por condiciones internas de la conciencia. De manera que asociación y acto de pensar presentan sólo una

diferencia de grado. Además se suelen considerar los fenómenos de conciencia como conocimiento, pero en realidad no encontramos estos tipos de conocimiento. Lo cierto es que cada fenómeno de la conciencia posee tres aspectos. (Por ejemplo, aunque la investigación académica se considera una pura actividad intelectual, nunca puede existir independientemente del sentimiento y de la voluntad.) De estos tres aspectos, la voluntad es la forma más importante de la conciencia. Como afirman los psicólogos voluntaristas, nuestra conciencia está siempre activa: comienza con un impulso y termina con la voluntad. Por simples que sean, los fenómenos de conciencia más directos toman la forma de la voluntad, esto es, la voluntad constituye un hecho de experiencia pura.

En el pasado, la psicología era primariamente intelectualista; en tiempos recientes, el voluntarismo ha llegado poco a poco a ocupar el primer plano, con representantes como Wilhelm Wundt. En esta perspectiva más reciente, la conciencia es siempre constructiva, por simple que sea. Las diferencias de su contenido son necesarias para que se establezca la conciencia, pues si hubiera una conciencia verdaderamente simple, inmediatamente se haría inconsciente.

La experiencia pura, nuestro pensamiento, nuestro sentimiento y nuestra voluntad están todavía en un estado indiviso; se trata de una única actividad en la que no existe oposición de sujeto y objeto. Esa oposición nace de los requisitos del pensamiento, de manera que no es un hecho de experiencia directa. En la experiencia directa se trata tan sólo de un hecho independiente y autosuficiente sin un sujeto que conoce, ni un objeto que es conocido. Así como cuando estamos embelesados por una música exquisita nos olvidamos de nosotros mismos y de todo cuanto nos rodea y experimentamos el universo como un universo de melodía y armonía, así también la realidad verdadera se presenta en el momento de la experiencia directa. Si se nos ocurre el pensamiento de que la música es la vibración del aire, en ese punto ya nos hemos separado de la realidad verdadera porque ese pensamiento deriva de la reflexión y el pensar, actividades divorciadas del verdadero estado de la realidad de la música.

Por lo general se piensa que sujeto y objeto son realidades que pueden existir independientemente la una de la otra y que los fenómenos de conciencia nacen por obra de la actividad de

sujeto y objeto, lo cual nos lleva a la idea de que existen dos realidades: espíritu y materia. Pero esto es un craso error. Los conceptos de sujeto y objeto derivan de dos modos diferentes de considerar un solo hecho, como ocurre con la distinción de espíritu y materia. Pero estas dicotomías no son inherentes al hecho mismo. Como hecho concreto, una flor no es en modo alguno la flor puramente material que describen los botánicos; la flor nos es agradable por la belleza de sus colores, por su forma y por su aroma. Heine[1] contemplaba las estrellas del cielo en una tranquila noche y las llamó tachuelas de oro clavadas en la bóveda azul. Por más que los astrónomos se rían de estas palabras por considerarlas locura de un poeta, la verdadera naturaleza de las estrellas puede muy bien expresarse con esa frase.

En la realidad verdadera, independiente y autosuficiente anterior a la separación de sujeto y objeto, nuestro conocimiento, nuestro sentimiento y nuestra volición son una sola cosa. Contrariamente a la creencia popular, la realidad verdadera no es el objeto de un conocimiento desapasionado; se la establece por obra de nuestro sentimiento y nuestra voluntad. No se trata simplemente de una existencia, sino que es algo con significación. Si retiráramos nuestros sentimientos y nuestra voluntad de este mundo de realidades, ya el mundo no sería un hecho concreto, sino que se convertiría en un concepto abstracto. El mundo descrito por los físicos, lo mismo que una línea sin anchura o un plano sin espesor, es algo que realmente no existe. Aquí, es el artista, no el hombre de ciencia quien llega a la verdadera naturaleza de la realidad. Cada cosa que vemos u oímos contiene nuestra individualidad. Aunque podríamos hablar de una conciencia idéntica, nuestras conciencias verdaderamente no son las mismas. Ante una vaca, por ejemplo, los granjeros, los zoólogos y los artistas tienen diferentes imágenes mentales. Como depende del sentimiento que tengamos en un determinado momento, la misma escena puede parecer resplandeciente y hermosa o depresiva y lóbrega. El pensamiento budista sostiene que, según nuestro estado de ánimo, el mundo puede ser el cielo o el infierno. De manera que nuestro mundo está construido sobre nuestro sentimiento y nuestra volición.

1. Heinrich Heine (1797-1856) fue un poeta y crítico alemán profundamente influido por el romanticismo alemán.

Por mucho que hablemos del mundo objetivo y lo consideremos el objeto del conocimiento puro, ese mundo no puede escapar a su relación con nuestros sentimientos.

Suele pensarse que el mundo, visto científicamente, es objetivo por cuanto se supone que existe independientemente de nuestro sentimiento y nuestra volición. Pero ese mundo no está en modo alguno divorciado de las exigencias del sentimiento y de la voluntad, porque la investigación científica deriva de reales exigencias de nuestra pugna por la supervivencia. Como ha dicho Jerusalem, la idea de que una fuerza del mundo exterior cumple varias actividades —y esta idea es el principio fundamental de la concepción científica del mundo— está generada por la inferencia analógica de nuestra voluntad.[2] Las antiguas explicaciones de las cosas del universo eran antropomórficas y hoy constituyen el trampolín desde el cual se desarrollan las explicaciones científicas contemporáneas.

Considerando que es fundamental la distinción de sujeto y objeto, algunos piensan que elementos objetivos están incluidos solamente en el conocimiento y que hechos idiosincrásicos y subjetivos constituyen el sentimiento y la volición. Esta concepción es errada en sus supuestos básicos. Si aducimos que los fenómenos surgen por la actividad mutua de sujeto y objeto, luego hasta un contenido del conocimiento como el color o la forma puede considerarse subjetivo o individual. Si además aducimos que en el mundo exterior hay una cualidad que genera el sentimiento y la volición, luego sentimiento y volición poseen una base objetiva, y por lo tanto, es un error decir que son totalmente individuales. Nuestro sentimiento y nuestra volición permiten la comunicación y la simpatía con otros individuos; tienen un elemento transindividual.

Porque pensamos que hechos emotivos y volitivos tales como la alegría, la cólera, el amor y el deseo nacen en el individuo, también pensamos que sentimiento y voluntad son puramente individuales. Sin embargo, lo cierto es que el individuo no posee sentimiento y voluntad, sino que antes bien el sentimiento y la voluntad crean al individuo. Sentimiento y voluntad son hechos de la experiencia directa.

La explicación antropomórfica de la multitud de cosas

2. Nishida se refiere a K. W. Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, pág. 6, párrafo 27.

presentes en el universo es el modo de explicación empleado por los antiguos y por los niños ingenuos de todas las eras. Aunque los científicos podrían burlarse de tal explicación —que ciertamente es infantil—, en cierta perspectiva ésta es la verdadera manera de explicar la realidad. El modo de explicación del hombre de ciencia se refiere sólo a un aspecto del conocimiento, siendo así que una explicación completa de la realidad debe satisfacer exigencias intelectuales, así como las exigencias del sentimiento y la voluntad.

Para los griegos toda la naturaleza estaba viva. El trueno y el relámpago eran la ira de Zeus que moraba en el monte Olimpo. La voz del cuclillo era el lamento de Filomela por el pasado.[3] Para un griego, la verdadera significación del presente se manifestaba tal como era. Arte, religión y filosofía contemporáneas pugnan todas por expresar esta verdadera significación.

3. Nishida alude a Friedrich Schiller, *Die Götter Griechenlands*. El poema de Schiller, *Los dioses de Grecia*, contiene los versos: "Y allí está Dafne, otrora implorante y encogida/ y la hija de Tántalo dormita en esa roca;/ de allí se elevaban los quejumbrosos acentos de la flauta de Pan/ y de esa espesura se elevaba el quejumbroso lamento de Filomela". *Schiller Works*, vol. 1, edición de J. G. Fischer, Filadelfia, George Barrie, 1883, pág. 36.

8

La realidad verdadera tiene constantemente el mismo modo formativo

El estado de conciencia en el que sujeto y objeto están disueltos en la unión de pensamiento, sentimiento y voluntad es la realidad verdadera. Independiente y autosuficiente, la realidad verdadera se manifiesta en la forma de esa unión. Debemos captar el verdadero estado de esa realidad con todo nuestro ser en lugar de reflexionar sobre ella, en lugar de analizarla o de expresarla con palabras. Como varios tipos de conocimiento distintivo derivan del hecho de reflexionar sobre esta realidad, consideremos ahora el modo de ser formativo en que ella se establece y tratemos de aclarar de qué manera surgen las varias distinciones.

La realidad verdadera, lo mismo que la verdadera significación del arte, no es algo que se pueda transmitir de una persona a otra. Todo cuanto podemos transmitir es una cáscara abstracta. Tal vez pensemos que valiéndonos del mismo lenguaje podamos comprender la misma cosa, pero en alguna medida necesariamente el contenido es diferente.

La verdadera realidad independiente y completa en sí misma se establece del mismo modo en todas las cosas: el todo se manifiesta primero implícitamente y, partiendo de él, el contenido se desarrolla mediante diferenciación; cuando ese desarrollo termina toda la realidad[1] queda actualizada y completa; es una entidad que se ha desarrollado y completado. Podemos ver con mayor claridad este modo de desarrollo en la actividad de nuestra conciencia. En el caso de la voluntad, primero se concibe

1. Aquí Nishida emplea el término *jitsuzai* para designar la realidad verdadera y las realidades individuales (entidades) en las que opera y se desarrolla la realidad verdadera.

una meta y, pariendo de ella y según las circunstancias, se organizan sistemáticamente concepciones apropiadas para alcanzar la meta. Cuando esta organización se completa, comienza la acción; mediante la acción se alcanza la meta y entonces la actividad de la voluntad toca a su fin. Esto resulta válido no sólo en el caso de la actividad de la voluntad, sino también en los casos del pensamiento, la imaginación y otras actividades cognitivas. De la concepción inicial de una meta salen varios eslabones conceptuales; cuando se logra la apropiada unión conceptual, queda completa la actividad cognitiva.

Como dijo James en "El torrente del pensamiento", toda conciencia asume esta forma. Por ejemplo, supongamos que en la conciencia concebimos una oración. En el momento en que aparece su sujeto gramatical en la conciencia, toda la oración ya está implícita. Cuando aparece en la conciencia el predicado, el contenido de la oración se desarrolla y se realiza.

Este modo es claro en el caso de fenómenos de conciencia como la voluntad, el acto de pensar y la imaginación, pero en el caso de las percepciones e impulsos, a primera vista parece que todo se realiza inmediatamente sin pasar a través del proceso que hemos mencionado. Sin embargo, con independencia de la situación, la conciencia nunca es pasiva ni simple, sino que siempre es activa y compleja y necesariamente se establece por obra de todo ese proceso modal. Como sostienen los voluntaristas, la voluntad es la forma original de la conciencia, de manera que las conciencias, por simples que sean, se establecen en virtud del mismo modo que el modo de la voluntad.

Impulsos y percepciones difieren de la volición y del pensamiento en grado, no en clase. Un proceso que es inconsciente en el primer caso, se hace consciente en el segundo. Partiendo de este proceso común, conjeturamos que el primer caso debe tener la misma estructura que el segundo. Al considerar el desarrollo de nuestra percepción comprobamos que ella es el resultado de varias experiencias. Si escuchamos música, por ejemplo, al principio no tenemos ningún sentimiento, pero a medida que nuestro oído se acostumbra gradualmente a la música, llegamos a una clara percepción de ella. Podemos pues afirmar que la percepción es una clase de pensamiento.

Ahora debemos considerar las malas interpretaciones debidas a la distinción entre conciencia pasiva y conciencia activa. El modo antes mencionado se refiere claramente a la conciencia

activa pero en la conciencia pasiva los conceptos están unificados por las circunstancias del mundo exterior, de manera que no parece que se desarrolle y se complete desde adentro cierta realidad total. Sin embargo, no podemos distinguir estrictamente entre una conciencia activa y una conciencia pasiva: también ésta, en última instancia, es una diferencia de grado. Actividades de la conciencia tales como la asociación y el recuerdo no están controladas por la llamada ley de asociación, ni por otras circunstancias del mundo exterior. Las cualidades internas de una persona constituyen la fuerza motivadora que obra detrás de esas actividades, de suerte que una realidad unificadora se desarrolla desde adentro. En la conciencia activa, esta realidad unificadora surge claramente en la conciencia como una concepción, mientras que en la conciencia pasiva es inconsciente o funciona como un tipo de sentimiento.

La distinción entre lo activo y lo pasivo —la idea de que el espíritu o bien obra desde adentro, o bien es motivado desde afuera—deriva del supuesto de que espíritu y materia existen independientemente y de que los fenómenos de la conciencia nacen en virtud de la mutua actividad del espíritu y de los objetos exteriores. Pero esta distinción no se encuentra en la experiencia pura, en la cual la diferencia entre lo activo y lo pasivo es meramente una diferencia de grado. Concebimos la conciencia como algo activo cuando tenemos la clara concepción de una meta.

Según el empirismo, la totalidad de nuestra conciencia se desarrolla por la actividad de objetos exteriores. Pero si no existe ningún carácter interno a priori para responder al obrar de cosas exteriores, no puede existir ningún fenómeno de conciencia. El fenómeno de conciencia es como una semilla: la semilla, por más que esté alimentada desde afuera, no puede llegar a ser una planta si no posee la fuerza de crecimiento en su interior. Por supuesto, es asimismo cierto que ninguna planta crece si se trata sólo de una semilla. Cada una de estas concepciones enfoca sólo un aspecto e ignora el otro. La actividad de la realidad verdadera es el autodesarrollo de una entidad impar;[2] las distinciones entre lo interno y lo externo y lo activo y lo pasivo están formuladas por el pensamiento a fin de explicar ese desarrollo.

2. La "realidad unificadora" de que se habló antes.

Yo por mi parte sostengo que todos los fenómenos de la conciencia se establecen del mismo modo. Podría parecer muy difícil dar un paso más e incluir en ese modo los hechos del mundo de la naturaleza, que generalmente se consideran fenómenos del ámbito exterior, pero como ya dije, un mundo puramente material y separado de la conciencia es un concepto abstracto. La verdadera realidad no se encuentra fuera de los fenómenos de la conciencia, sino que se da en la experiencia directa y siempre del mismo modo.

Por lo general se piensa que las cosas fijas y materiales existen como hechos. Pero a decir verdad, siempre se trata de un suceso. Como dijo el filósofo griego Heráclito, todas las cosas fluyen y nada se detiene.[3] La realidad es una serie de sucesos que fluyen sin detenerse.

El llamado mundo objetivo no es algo que esté separado de nuestros fenómenos de conciencia. Antes bien, ese mundo consiste en esos fenómenos unificados por una especie de actividad unificadora. Cuando los fenómenos son universales —es decir, cuando se mantiene una unidad que trasciende la conciencia individual y limitada— los consideramos como los elementos constitutivos de un mundo objetivo independiente. Por ejemplo, tengo aquí frente a mí una lámpara. Si soy el único que puede verla, podría parecer que se trata de una alucinación subjetiva, pero cuando cada uno de nosotros la reconoce de la misma manera, esa lámpara se convierte en un hecho objetivo. El mundo objetivo independiente surge de ese carácter universal.

3. En el texto original, Nishida incluye una traducción alemana del texto griego: *Alles fliesst und nichts hat Bestand.*

9

El modo fundamental de la realidad verdadera

Los hechos que experimentamos parecen variados, pero todos ellos son la misma realidad y todos ellos se establecen mediante el mismo modo. Consideremos ahora este modo fundamental de ser de la realidad.

En primer lugar debemos reconocer la acción de un factor unificador que obra detrás de toda la realidad. Algunos estudiosos piensan que ciertos elementos constitutivos simples e independientes —como los átomos, propuestos por los atomistas— constituyen la realidad fundamental. Pero esos elementos constitutivos son conceptos abstractos formulados con un fin explicativo y verdaderamente no pueden existir. Supongamos, a los efectos de la argumentación, que tenemos aquí un átomo. Ese átomo debe tener alguna clase de cualidades o de actividad, pues lo que no tiene cualidades ni actividad no es diferente de la nada. Pero el obrar de una cosa está necesariamente en oposición a otra, de suerte que debe existir una tercera cosa que se una a las dos primeras y posibilite que cada una obre con respecto a la otra. Por ejemplo, cuando el movimiento del objeto material A se transmite al objeto B, tiene que haber una fuerza que obre entre los dos. Y en el caso de las cualidades, cuando se establece una cualidad, se la establece en oposición a otra. Por ejemplo, si el rojo fuera el único color, a nosotros no nos parecería tal, porque, para que sea rojo debe haber colores que no sean el rojo. Además, para que una cualidad sea comparada con otra y pueda distinguirse de otra, ambas cualidades deben ser fundamentalmente idénticas. Dos cosas totalmente diferentes sin ningún punto en común no pueden ser comparadas ni distinguirse una de otra. Si todas las cosas se establecen mediante semejante oposición, luego debe haber cierta realidad unificadora oculta en su base.

En el caso de los fenómenos materiales, esta realidad unificadora es una fuerza física del mundo exterior; en el caso de los fenómenos mentales, es la fuerza unificadora de la conciencia. Como ya dije, puesto que los fenómenos materiales y los fenómenos mentales son idénticos en la experiencia pura, esos dos tipos de actividad unificadora son fundamentalmente uno solo: la fuerza unificadora que está en la base de nuestro pensamiento y voluntad y la fuerza unificadora que está en la base de los fenómenos del universo son una y la misma fuerza. Las leyes de la lógica y de la matemática, por ejemplo, son los principios fundamentales en virtud de los cuales cobran existencia los fenómenos del universo.

De manera que para establecer la realidad son necesarias tanto una unidad que esté en la base de la realidad como una mutua oposición o contrariedad. Heráclito dijo que la lucha es la madre de todas las cosas, es decir que la realidad se establece en virtud de oposiciones. Las cosas rojas cobran existencia en oposición a cosas que no son rojas. Y las cosas que obran se establecen en oposición a cosas que obran recíprocamente. Cuando estas contrariedades desaparecen, desaparece también la realidad. En un plano fundamental, contrariedad y unidad son simplemente dos modos de ver una y la misma cosa. Porque hay unidad hay oposición y contrariedad, y porque hay oposición y contrariedad hay unidad.[1] Lo mismo que el blanco y el negro, cosas que son las mismas en todos los aspectos salvo en uno son las más opuestas; pero cosas que no exhiben una clara oposición, como una virtud y un triángulo, carecen también de clara unidad. La realidad más vigorosa es aquella que más por entero armoniza y unifica las varias oposiciones.

La idea de que lo que unifica y lo unificado son dos cosas separadas deriva del pensamiento abstracto pues en la realidad concreta no pueden estar separadas. Un "árbol" existe en virtud de la unificación de las ramas, las hojas, las raíces y el tronco, partes que cumplen varias funciones. Sin embargo, un árbol no es una mera colección de esas partes, pues sin una fuerza unificadora de todo el árbol las varias partes son insignificantes. De manera que un árbol existe a causa de la oposición y de la unidad de sus partes.

1. En este capítulo Nishida comienza a articular la idea de la experiencia pura en una dirección que posteriormente lo lleva a su concepto de la "autoidentidad absolutamente contradictoria".

Cuando la fuerza unificadora y aquello que ella unifica se disocian la entidad no adquiere realidad. Por ejemplo, cuando una persona apila piedras, éstas y la persona son cosas separadas; la pila de piedras es artificial y no llega a ser una realidad independiente.

El modo fundamental de la realidad es de tal condición que la realidad es una sin dejar de ser múltiple y es múltiple sin dejar de ser una; en la igualdad la realidad conserva distinciones y en las distinciones conserva igualdad.[2] Como estas dos dimensiones no pueden separarse, nos es lícito decir que realidad es el autodesarrollo de una entidad singular. Independiente y autosuficiente, la realidad verdadera exhibe siempre este modo; las cosas que no lo exhiben son conceptos abstractos formulados por nosotros.

Una realidad es aquello que constituye por sí misma un sistema singular. Ese carácter sistemático nos induce a creer que se trata de una realidad indiscutible. En cambio, las cosas que no constituyen un sistema —como los sueños— se consideran irreales.

Una realidad que es tanto una como múltiple debe ser algo que actúa por sí mismo incesantemente. Un estado de quietud es un estado de existencia independiente libre de todo conflicto; es un estado de unidad que rechaza la pluralidad. En semejante situación, la realidad no puede cobrar existencia.

Cuando cierto estado de cosas se establece mediante la unidad, al mismo tiempo y necesariamente se establece un estado de cosas opuesto. Si una unidad llega a constituirse inmediatamente surge una desunión que la quebranta. La realidad verdadera nace por obra de estas infinitas oposiciones. Los físicos, que basan su argumentación en la ley de la conservación de la energía, hablan como si hubiera un límite de la realidad, pero su modo de ver implica un supuesto hecho con fines explicativos. Lo mismo que las afirmaciones acerca de un posible límite del espacio, la visión de los físicos supone considerar abstractamente un lado de la cuestión y olvidar el otro.

Un ser vivo implica ilimitadas oposiciones y tiene la capacidad de hacer nacer ilimitadas variaciones. Se dice que el espíritu es vivo porque siempre comprende infinitas oposicio-

2. Aquí Nishida se hace eco del concepto budista mahayánico de que "las distinciones, tales como son, son igualdad y la igualdad, tal como es, es distinciones".

nes y nunca se detiene. Cuando se fija en un estado singular y no puede pasarse a otros estados opuestos, el espíritu perece.

He declarado que la realidad se establece por medio de lo que se opone a ella, pero aquí la oposición no procede de otras cosas, sino que viene del interior de la realidad misma. Porque hay una unidad en la base de la oposición y porque ilimitadas oposiciones inevitablemente surgen del carácter interno de la realidad, la realidad verdadera es el libre desarrollo que se da partiendo de la necesidad interna de un solo factor unificador. Por ejemplo, varias formas geométricas son posibles en virtud de determinaciones espaciales y si bien esas formas se oponen recíprocamente, conservan sus caracteres particulares. Sólo que no se oponen unas a otras de manera separada, pues todas están vinculadas por el carácter necesario del factor llamado espacio; las formas geométricas son el desarrollo ilimitado de cualidades espaciales. De la misma manera, lo que llamamos fenómenos naturales no es algo que se dé independientemente de los fenómenos de la conciencia. Esos fenómenos se establecen por obra de una actividad unificadora, de suerte que deberían considerarse como el desarrollo de la naturaleza entendida como una sola entidad.

Hegel afirmaba que toda cosa racional es real y que la realidad es necesariamente racional.[3] Si bien muchos pensadores han puesto en tela de juicio esta aserción, espíritus de amplia perspectiva la consideran una verdad irrefutable. Por minúsculos que sean, los fenómenos del universo no se dan accidentalmente sin relación con lo que los precede o los sigue: necesariamente ocurren por alguna razón. La idea de que consideremos accidental su aparición se debe a falta de conocimiento.

Por lo general sostenemos que existe algún agente al cual se debe la actividad, pero en el plano de la experienia directa, lo real es la actividad. El llamado agente es un concepto abstracto, y la idea de que hay un agente de actividad independiente de la actividad misma procede del hecho de pensar que la oposición entre la unidad y su contenido indica dos realidades independientes.

3. Las cosas son actuales en oposición a las reales (es decir, meramente existentes) en la medida en que en ellas cobra cuerpo la racionalidad como un momento de la autoobjetivación del *Geist* cuando éste pasa de ser en sí a ser para sí (en la historia), y luego a ser en sí y para sí (en el espíritu humano).

10

La realidad única

Como ya lo declaré, la realidad es actividad de conciencia. Según la concepción corriente, la actividad de la conciencia aparece en determinados momentos y luego desaparece, lo cual hace imposible que una y la misma actividad de conciencia se dé permanentemente. ¿No nos lleva esta perspectiva a la conclusión de que hechos tales como nuestras experiencias y, en una dimensión más amplia, el desarrollo del universo hasta el presente son en última instancia hechos que se encuentran en una confusión extrema sin ningún tipo de base unificadora, como ocurre en el caso de los vacuos sueños y alucinaciones? Yo sostengo que la realidad cobra su ser por obra de la interrelación y que el universo es la actividad única de la realidad única.[1]

He delineado la actividad de la conciencia como algo establecido dentro de cierta esfera por obra de una unidad. Sin embargo, muchos no creen que exista semejante unidad fuera de esa esfera particular; por ejemplo, hay quienes piensan que la conciencia de ayer y la conciencia de hoy son enteramente independientes y no pueden considerarse como una sola conciencia. Pero, desde el punto de vista de la experiencia directa, esta distinción es relativa, no terminante. Y en el caso del pensamiento y de la voluntad, que todo el mundo considera como fenómenos unificados de la conciencia, el proceso en cuestión es nada más que una sucesión de diferentes ideas. Si establecemos claras distinciones entre las ideas sucesivas, podemos concebirlas como conciencias separadas; pero si las

1. El término japonés que traducimos aquí en el título como "único" es *yui-itsu* que tiene otras connotaciones como "impar", "incomparable" y "uno solo".

concebimos no como realidades separadas e individuales, sino como una actividad de la conciencia, podemos ver la conciencia de ayer y la conciencia de hoy como una sola actividad de conciencia. Cuando consideramos un problema o proyectamos una empresa durante varios días, una y la misma conciencia está trabajando durante todo ese tiempo, aunque pueda haber en cada caso diferentes duraciones.

La unión de la conciencia comprende una unión simultánea, como en el caso de la percepción, una unión continua, como en el caso de la asociación y el pensamiento, y una unión que dura toda la vida de uno, como ocurre en la autoconciencia. Estas uniones presentan una diferencia de grado, pero todas muestran el mismo carácter de conciencia. Algunos pensadores sostienen que los fenómenos de conciencia cambian en cada momento, que la misma conciencia no aparece dos veces y que la conciencia de ayer y la conciencia de hoy son totalmente diferentes, aun cuando tengan el mismo contenido. Esos pensadores no abordan la conciencia desde el punto de vista de la experiencia directa; antes bien, presuponen el factor tiempo e infieren que los fenómenos de la conciencia son fenómenos que se dan en el tiempo. Si los fenómenos de conciencia se establecen por la forma del tiempo, luego, a causa de la naturaleza del tiempo que tiene una sola dirección, fenómenos de conciencia que ya han pasado no pueden retornar. Aun cuando se trate de conciencias con exactamente el mismo contenido, la forma tiempo es tal que esas conciencias no son idénticas. Pero si volvemos a la base de la experiencia directa, comprendemos que la relación entre conciencia y tiempo es todo lo contrario. Porque el tiempo no es más que una forma que ordena el contenido de nuestra experiencia, el contenido de la conciencia debe primero ser capaz de unirse y llegar a ser uno a fin de que pueda surgir la idea de tiempo. De otra manera, no seríamos capaces de relacionar las cosas en secuencia ni de pensar atendiendo al tiempo. La actividad unificadora de la conciencia no está controlada por el tiempo; por el contrario, la actividad unificadora es la que establece el tiempo. En la base de la conciencia hay una realidad trascendente e inmutable independiente del tiempo.

En la perspectiva de la experiencia directa, conciencias con el mismo contenido son la misma conciencia. Así como la verdad es la misma, sin importar el momento en que se la exprese ni quien lo haga, nuestra conciencia de ayer y nuestra conciencia

de hoy pertenecen al mismo sistema y tienen el mismo contenido, de suerte que están directamente unidas y constituyen una conciencia singular. La vida de un individuo es el desarrollo de la conciencia que constituye tal sistema singular.

En la base del espíritu hay siempre cierta realidad inmutable. Esa realidad amplía el desarrollo de la conciencia día tras día. El paso del tiempo es el cambio continuo del centro unificador que acompaña a este desarrollo, y ese centro es siempre "el presente".

Si damos por descontado que una fuerza unificadora e inmutable obra en la base de la conciencia, podríamos preguntarnos acerca de la forma de esa fuerza y de la manera en que se mantiene. La psicología reduce el origen de esta actividad unificadora al órgano material llamado cerebro. Pero como ya vimos antes, el supuesto de un órgano material independiente de la conciencia es una inferencia que se hace partiendo de la inmutable unión de los fenómenos de conciencia, de manera que el hecho fundamental es en realidad la actividad unificadora que obra detrás de la unión de los contenidos de conciencia, y no el órgano material. Esta fuerza unificadora no procede de otra realidad; antes bien esa actividad es la que establece la realidad. Todo el mundo cree que en el universo existe un principio fijo e inmutable y que todas las cosas se establecen de conformidad con ese principio. Pero ese principio es la fuerza que unifica la conciencia; no es posesión del espíritu o de la materia, sino que los establece. Es un principio independiente y autosuficiente, que no varía según el tiempo, el espacio o las personas, no cambia en ninguna circunstancia.

Podría pensarse que el "principio" se refiere a la actividad que controla el eslabonamiento de las ideas en nuestra conciencia subjetiva. Pero esa actividad es sólo el rastro del funcionamiento del principio, no el principio mismo. El principio es creativo y aunque podamos obrar de acuerdo con él, no podemos verlo como un objeto de la conciencia.

Decir que algo existe en el sentido ordinario del término significa que existe en cierta forma y en determinado tiempo y lugar. Pero la existencia denota el principio del cual estoy hablando. Si se limitara a un lugar, no podría cumplir su función unificadora, ni podría ser un verdadero principio vivo.

De la misma manera en que la conciencia de un individuo constituye una realidad singular en la que están unidas la

conciencia de ayer y la conciencia de hoy, la conciencia que abarca toda una vida puede asimismo considerarse como algo singular. Si damos un paso más vemos que esto no se limita al alcance de sólo un individuo, pues una persona puede vincular su conciencia con la de otra y considerarlas como una sola conciencia. Así como un principio es siempre el mismo, sin importar quien lo conciba, en la base de nuestra conciencia hay algo universal. Mediante ese algo universal somos capaces de comunicarnos con otros y comprendernos. La razón universal penetra en la base de nuestros espíritus y cada persona nacida en una determinada sociedad, por más que esté dotada de originalidad, está siempre dominada por el espíritu social particular. Expresado metafóricamente, el espíritu de cada persona es simplemente una célula del espíritu social.

Como ya dije, la unión de las conciencias de dos personas y la unión de la conciencia de ayer y de la conciencia de hoy en una sola persona son la misma. El primer par parece unido indirectamente desde afuera y el segundo, directamente desde adentro. Si consideramos ambos pares unidos desde afuera, podemos sostener que la conciencia presente y la conciencia pasada de la persona están unidas por signos como las sensaciones internas, así como las conciencias de varios individuos están unidas por signos lingüísticos y de otra índole. Si consideramos ambos pares unidos desde adentro, podemos sostener que las conciencias de varios individuos se unen directamente a causa de un solo fundamento común.

Según he dicho ya varias veces, el llamado mundo objetivo no cobra existencia independientemente de nuestra subjetividad, pues la fuerza unificadora del mundo objetivo y la fuerza unificadora de la conciencia subjetiva son idénticas; el mundo objetivo y la conciencia se establecen de conformidad con el mismo principio, por esta razón podemos comprender el principio fundamental y constitutivo del universo, es decir, por medio del principio que está en el interior del yo. Si el mundo fuera algo diferente de la unidad de nuestra conciencia, nunca podríamos entrar en contacto con él. El mundo que podemos conocer y comprender está establecido por una fuerza unificadora que es idéntica a la fuerza de nuestra conciencia.

II

El desarrollo de la realidad mediante la diferenciación

En la perspectiva de que el mundo existe con prescindencia de la conciencia, podríamos decir que todas las cosas existen independiente e individualmente, pero desde el punto de vista de que los fenómenos de conciencia son la única realidad, debemos decir que hay sólo una fuerza unificadora en la base de todas las cosas del universo, y que esas cosas son la expresión evolutiva de una y la misma realidad. A medida que progresa nuestro conocimiento, llegamos cada vez más a la certeza de que existe ese principio único. Ahora habré de tratar la manera en que esa realidad única da lugar a las varias oposiciones discriminatorias.

Desde el momento en que la realidad es un todo unificado, ella debe incluir oposiciones. Si tenemos aquí una entidad real, entonces necesariamente habrá otra entidad que se le oponga. En semejante oposición mutua, las dos entidades no son realidades enteramente independientes pues deben unificarse; deben constituir parte del desarrollo de una realidad por obra de la diferenciación. Cuando están unificadas y surge una realidad, se produce entonces otra oposición. Al mismo tiempo, otra unidad debe también estar obrando detrás de esta otra oposición. De esta manera la realidad se desarrolla para formar una unidad ilimitada. Desde el punto de vista opuesto, podemos decir que una sola realidad ilimitada se desarrolla mediante diferenciación de lo pequeño a lo grande, de lo superficial a lo profundo. Este proceso es el modo de manifestarse que tiene la realidad, y los fenómenos del universo cobran existencia y progresan de conformidad con ese modo.

El proceso de desarrollo que tiene la realidad puede

percibirse claramente en los fenómenos de la conciencia. Por ejemplo, la voluntad intenta llevar a cabo ciertos ideales y esto implica un conflicto entre lo real y lo ideal. Cuando la voluntad se pone en práctica y realiza el ideal, otros ideales surgen en oposición a esta realidad recientemente puesta por obra y surge entonces una nueva voluntad. Nosotros continuamos desarrollándonos y realizándonos de esta manera a través de toda nuestra vida. También descubrimos este modo de la realidad en la vida cotidiana y en el desarrollo de las cosas vivas en general, pues éstas muestran esa incesante actividad. Aunque pueda parecer un poco difícil concebir la existencia de cosas carentes de vida atendiendo a este modo de la realidad, me ocuparé de ese punto luego cuando trate la naturaleza.

¿Cómo se explica que las varias diferenciaciones de la realidad se den según las líneas del fundamental modo de la realidad antes mencionado? En primer lugar, debemos considerar el origen de la distinción entre sujeto y objeto. El sujeto y el objeto no existen separadamente pues son los dos lados de una sola realidad. Nuestra subjetividad es el aspecto unificador, mientras que la objetividad es el aspecto unificado; el yo es siempre la entidad que unifica la realidad, en tanto que las cosas son las entidades que son unificadas. "Objetividad" no significa aquí una realidad independiente de nuestra conciencia; se trata sencillamente de los fenómenos de conciencia. Por ejemplo, cuando percibimos algo o pensamos en algo, el yo es la actividad que compara y unifica esto y aquello. Las llamadas cosas son objetos que están frente al yo y son el material de comparación y de unificación. Cuando consideramos una conciencia anterior y la distinguimos de una posterior, podríamos pensar que estamos viendo el yo como un objeto, pero el yo que vemos no es el verdadero yo, puesto que el verdadero yo es el observador o unificador presente. En ese momento, la unidad anterior se ha completado y está incluida en la unidad siguiente como su material. El yo es un unificador infinito que nunca puede ser el objeto de comparación ni de unificación.

Hasta la psicología concibe el yo como el unificador de la conciencia. Desde el punto de vista de que la conciencia es la única realidad verdadera, el yo es el unificador de la realidad. Aunque el yo como unificador se considera en psicología como algo separado de aquello que es unificado, semejante yo es sencillamente un concepto abstracto. En verdad, no hay un yo

separado de las cosas, nuestro yo es el unificador mismo del universo.

La distinción entre fenómenos mentales y fenómenos materiales no significa de ninguna manera que haya dos clases de realidad. Los fenómenos mentales son el aspecto unificador, la cara subjetiva, mientras que los fenómenos materiales son lo unificado, la cara objetiva. En la distinción entre los dos tipos de fenómeno, una sola realidad se aborda desde dos lados opuestos. En el aspecto de la unidad, luego, todas las cosas corresponden a la subjetividad y son fenómenos mentales; si hacemos a un lado esa unidad vemos todas las cosas como fenómenos materiales, objetivos. (El conflicto entre idealismo y materialismo procede del hecho de que cada uno de ellos se apega respectivamente a sólo uno de estos aspectos.)

Otro punto que debemos considerar: ¿de dónde deriva la distinción entre lo activo y lo pasivo? En verdad no existe una distinción de activo y pasivo, pues ambos son las dos caras de una misma realidad; lo que unifica es siempre activo y lo unificado es siempre pasivo. En el caso de los fenómenos de conciencia, por ejemplo, decir que nuestra voluntad ha obrado significa que se ha realizado la idea unificadora —esto es, una meta— de la voluntad y que se ha establecido una unidad. Decir que el espíritu ha obrado significa que la meta de unidad se ha alcanzado; cuando no ocurre esto y el espíritu ha sido unificado por otro, se dice que la situación es pasiva. También en los fenómenos materiales decir que la entidad A obra en oposición a la entidad B significa que las cualidades de A fueron capaces de incluir y controlar las cualidades de B. En este sentido, lo que verdaderamente significa unificar es "lo activo", y cuando nos encontramos en una posición de unificar somos activos y libres. En cambio cuando estamos unificados por otro somos pasivos y estamos controlados por la ley de la necesidad.

Habitualmente aquello que se presenta primero en un proceso temporal se concibe como una entidad activa, pero esto no es necesariamente así. Una entidad activa debe tener fuerza. Por fuerza o poder entiendo la actividad unificadora de la realidad. Por ejemplo, se dice que el movimiento de los cuerpos físicos se debe a la energía cinética. Pero como el concepto de fuerza indica cierta relación inmutable entre los fenómenos, se refiere al elemento unificador que los une y los integra. En rigor de verdad, únicamente el espíritu es activo.

Debemos examinar ahora la distinción entre el inconsciente y la conciencia. La antes mencionada actividad unificadora subjetiva es siempre inconsciente y el objeto de esa unificación se manifiesta como el contenido de la conciencia. Tanto en el acto de pensar como en la voluntad, la verdadera actividad unificadora es siempre inconsciente. Sólo cuando reflexionamos en ella esa actividad aparece en la conciencia como una concepción; y entonces ya no se trata de una actividad unificadora, sino que es el objeto de la unificación. Dije antes que porque la actividad unificadora es siempre subjetiva, debe ser siempre inconsciente. Hartmann[1] ha supuesto que el inconsciente es una actividad; de la misma manera, cuando nos encontramos en la posición de la subjetividad y en un estado de actividad, la actividad unificadora es siempre inconsciente. En cambio cuando adquirimos conciencia de cierta conciencia como una entidad objetiva, dicha conciencia ha perdido ya su actividad. Por ejemplo, cuando nos adiestramos en el ejercicio de un arte, mientras tenemos conciencia de cada movimiento no estamos en posesión de un arte verdaderamente vivo, pero cuando llegamos a un estado inconsciente, el arte se hace vivo para nosotros por primera vez.

Desde el punto de vista de la psicología, si todos los fenómenos mentales son fenómenos de conciencia, podríamos hacer la crítica de que no existen los fenómenos mentales inconscientes. Pero nuestros fenómenos mentales no son meras series de ideas, pues necesariamente existe una actividad inconsciente que las liga y las une y sólo entonces las ideas cobran ser.

Por último, podemos explicar la relación que hay entre *fenómeno* y *noúmeno* como la relación entre dos aspectos de la realidad. El noúmeno se refiere al poder unificador de la realidad, mientras que el fenómeno indica el estado de conflicto en el desarrollo que tiene la realidad mediante la diferenciación. Decir, por ejemplo, que el noúmeno de este escritorio existe significa que nuestra conciencia se manifiesta repetidamente por medio de una unión y aquí el noúmeno inmutable indica el poder unificador de esa realidad.

1. Eduard von Hartmann (1842-1906), filósofo alemán, se concentró en la relación del inconsciente y la conciencia en obras tales como *Filosofía del inconsciente* y *Fenomenología de la conciencia moral.*

Debemos además agregar que la subjetividad verdadera es la índole fundamental —el noúmeno— de la realidad. Aunque generalmente pensamos que las cosas materiales se encuentran en la objetividad, este pensamiento deriva más de la consideración de la subjetividad abstracta que de la verdadera subjetividad. Esa subjetividad abstracta es un concepto impotente y entonces el noúmeno de una cosa corresponde a la objetividad. Pero lo cierto es que un objeto separado del sujeto es también un concepto impotente y abstracto. El noúmeno de algo verdaderamente activo debe ser la fuerza unificadora que constituye la actividad fundamental para que se establezca la realidad, esto es, debe ser verdadera subjetividad.

12

La naturaleza

Si bien hay sólo una naturaleza, ésta se manifiesta en varias formas de acuerdo con las diferentes visiones que se tengan de ella. La naturaleza concebida como una realidad objetiva enteramente independiente de nuestra subjetividad es un concepto abstracto, no una realidad verdadera. El aspecto nouménico de la naturaleza es una cuestión de la experiencia directa en la que el sujeto y el objeto no están todavía separados. Por ejemplo, cuando miramos unas hierbas y unos árboles, son hierbas y árboles con sus vivos colores y formas; éstos son hechos intuitivos. Sólo cuando separamos la actividad subjetiva y la realidad concreta podemos concebir las hierbas y los árboles como naturaleza puramente objetiva. Si llevamos este modo de pensar al extremo, llegamos a la idea de que la naturaleza, en su sentido más estricto, es la que describen los hombres de ciencia. Esta idea es sumamente abstracta y está muy alejada del verdadero estado de la realidad.

Lo que generalmente se llama *naturaleza* es lo que queda después de haber quitado de la realidad concreta el aspecto subjetivo, la actividad unificadora. Por esta razón no hay un yo en la naturaleza. Según esto, la naturaleza está sencillamente movida desde afuera de conformidad con la ley de la necesidad y no puede obrar espontáneamente desde adentro. La ligazón y unión de los fenómenos naturales no representan una unidad interna como en los fenómenos mentales, sino que se trata de un eslabonamiento accidental producido en el tiempo y el espacio. Las leyes de la naturaleza a las que llegamos por inducción son sencillamente suposiciones de que, porque dos tipos de fenómenos se dan en una sucesión inmutable, un tipo es la causa del otro. Por más que se desarrollen las ciencias naturales, no

obtenemos una explicación más profunda que ésta, la cual es cada vez más detallada y abarca cada vez más cosas.

La actual tendencia de la ciencia consiste en aspirar a ser lo más objetiva posible. Como resultado de esta tendencia, los fenómenos psicológicos se explican fisiológicamente, los fenómenos fisiológicos se explican químicamente, los fenómenos químicos se explican físicamente y los fenómenos físicos, mecánicamente. ¿Cuál es la índole de esta óptica puramente mecánica que constituye el fundamento de este tipo de explicación? La materia pura es una realidad que ni siquiera podemos comenzar a experimentar, pero suponiendo, para seguir la argumentación, que podamos experimentarla en alguna medida, tiene que aparecer algo en nuestra conciencia como fenómeno de la conciencia. Pero todos los hechos que aparecen como hechos de conciencia son subjetivos y no pueden considerarse como materia puramente objetiva. Además, la materia pura no tiene cualidades positivas que podamos captar; posee sólo características cuantitativas como el movimiento en el tiempo y el espacio. Lo mismo que un concepto matemático, la materia pura no es más que un concepto enteramente abstracto.

Se concibe la materia como algo que llena el espacio y puede percibirse directamente, pero la parte de las cosas en las que podemos pensar concretamente es un fenómeno consciente de tacto y vista. Aun cuando las cosas puedan parecer grandes en la sensación que tenemos de ellas, no consisten necesariamente en una gran cantidad de materia. Porque la cantidad de materia física se determina en física según la cantidad de energía presente —es decir, se la infiere de las relaciones funcionales que hay entre las cosas físicas— nunca se trata de un hecho intuitivo.

Además, si concebimos la naturaleza en los términos puramente materiales que acabamos de mencionar, luego no habrá distinciones entre animales, plantas y seres vivos en general y habrá sólo la actividad de una energía mecánica presente en todas partes y al mismo tiempo. Según este enfoque, los fenómenos naturales pierden todas sus especiales características y toda su significación. Los seres humanos no serían diferentes de trozos de barro.

La naturaleza real que verdaderamente experimentamos no es nunca un concepto abstracto ni es tan sólo la actividad de una energía mecánica uniforme. Los animales son animales,

las plantas son plantas y los metales son metales; cada uno de ellos es un hecho concreto con sus propias características especiales y su propia significación. Las cosas que llamamos montañas, ríos, pastos, árboles, insectos, peces, aves y ganado tienen todas su respectiva individualidad. Podemos explicarlas desde varios puntos de vista y de varias maneras, pero la naturaleza en el sentido de hechos intuitivos directamente dados no puede alterarse en nada.

Por lo general consideramos que la naturaleza puramente mecánica es la realidad verdaderamente objetiva, y que la naturaleza concreta dada en la experiencia directa es un fenómeno subjetivo; pero estas ideas se infieren partiendo del supuesto de que todos los fenómenos de conciencia son fenómenos subjetivos del yo. Y como ya dije, de ninguna manera podemos suponer una realidad separada de los fenómenos de la conciencia. Si decimos que algo es subjetivo porque está relacionado con fenómenos de conciencia, la naturaleza puramente mecánica también es subjetiva, pues no podemos pensar cosas tales como el tiempo, el espacio y el movimiento separadas de nuestros fenómenos de conciencia. Tales cosas son objetivas sólo relativamente, no de manera absoluta.

La naturaleza vista como realidad verdaderamente concreta no cobra existencia sin una actividad unificadora. Por eso la naturaleza también posee una especie de yo o de sí mismo. Las varias formas, variaciones y movimientos que exhibe una planta o un animal no son meras uniones o movimientos mecánicos de la materia; como cada una esas formas y movimientos tiene una inseparable relación con el todo, cada una debería considerarse como la expresión de desarrollo de un sí mismo unificador. Por ejemplo, las garras, las patas, el morro, la boca y otras partes de un animal tienen todas una estrecha relación con el objetivo de la supervivencia, de manera que no podemos comprender su significación si las consideramos separadas de esta circunstancia. Al explicar los fenómenos de plantas y animales debemos suponer la existencia de una fuerza unificadora de la naturaleza. Los biólogos explican todos los fenómenos de los seres vivos desde el punto de vista de los instintos de vida. Y esta actividad unificadora se encuentra no sólo en los seres vivos, sino que está presente en cierto modo hasta en cristales inorgánicos, y todos los minerales tienen una particular forma cristalina. El sí mismo de la naturaleza, es

decir, su actividad unificadora se hace más claro cuando pasamos de los cristales inorgánicos a los organismos como plantas y animales (donde el sí mismo aparece primero como espíritu).

Desde el punto de vista de la explicación estrictamente mecánica propia de la ciencia actual, el desarrollo teleológico de los organismos tiene que explicarse por las leyes de la física y la química. Y ese desarrollo llega a concebirse como un mero resultado accidental. Como esta concepción pasa por alto muchos hechos, los hombres de ciencia tratan de explicar ese desarrollo apelando a una fuerza potencial. Dicen que los huevos o las semillas poseen una fuerza potencial que da nacimiento a los respectivos organismos. Es fuerza potencial corresponde a la fuerza unificadora de la naturaleza que acabamos de mencionar.

Aun cuando en nuestra explicación de la naturaleza admitamos la existencia de la actividad de semejante fuerza unificadora, diferente de la energía mecánica, las dos explicaciones no tienen por qué chocar, sino que se complementan recíprocamente para alcanzar una explicación completa de la naturaleza. Consideremos por ejemplo una estatua de bronce. El bronce, la materia prima de la estatua, obedece a leyes físicas y químicas, pero no podemos considerar la estatua como un mero trozo de bronce, pues se trata de una obra de arte que expresa un ideal. La estatua nació por obra de la fuerza unificadora de un ideal. La actividad unificadora de los ideales y las leyes físicas y químicas que controlan la materia prima pertenecen a diferentes esferas, pero de ninguna manera chocan entre sí.

Sólo cuando hay un yo o sí mismo unificador la naturaleza tiene un objetivo, asume significación y se convierte en naturaleza verdaderamente viva. El poder unificador que es la vida de tal naturaleza, no es un concepto abstracto artificialmente creado por nuestro pensamiento, sino que es un hecho que se manifiesta en nuesta intuición. Cuando miramos nuestra flor preferida o nuestro animalito favorito, inmediatamente captamos cierta realidad unificadora en el todo. Esta realidad es el sí mismo de la cosa, su naturaleza fundamental o noúmeno. Los artistas son personas que se destacan en este tipo de intuición. Disciernen inmediatamente la verdad de una cosa y captan su realidad unificadora. Lo que ellos expresan no es un hecho superificial, sino que es una realidad nouménica inmutable oculta profundamente en las cosas.

Goethe se entregó al estudio de los seres vivos[1] y fue uno de los iniciadores de la actual teoría de la evolución. Según su teoría, detrás de los fenómenos naturales hay un fenómeno original, un protofenómeno (*Urphänomen*) que es intuido por los poetas. Además, las varias plantas y animales de nuestro mundo son variaciones de la planta original y del animal original, de manera que las actuales plantas y animales muestran todos una estructura fija e inmutable. Basándose en esta teoría Goethe afirma que todos los seres vivos han evolucionado.

Pero, ¿qué es el sí mismo unificador que obra en la naturaleza? Porque concebimos los fenómenos naturales como fenómenos puramente objetivos sin relación con nuestra subjetividad se considera que la fuerza unificadora de la naturaleza es incognoscible, pero en la realidad verdadera, la subjetividad y la objetividad no están separadas y la naturaleza real no es un concepto puramente objetivo y abstracto sino que se trata de un hecho concreto de conciencia que abarca tanto el sujeto como el objeto. En consecuencia, el sí mismo unificador que obra en la naturaleza no es una entidad incognoscible sin ninguna relación con nuestra conciencia sino que en verdad no es otra cosa que la actividad unificadora de la conciencia. Nuestra comprensión de la significación y del *telos* de la naturaleza se hace pues posible en virtud de la unificación subjetiva de los ideales, del sentimiento y de la volición del yo. Por ejemplo, nuestra capacidad de comprender la significación fundamental de los órganos y la conducta de animales se debe a que la intuimos directamente por obra de nuestro sentimiento y nuestra voluntad; si no tuviéramos sentimiento ni voluntad ni siquiera podríamos comenzar a entenderla. Nuestra unidad subjetiva y la fuerza unificadora objetiva de la naturaleza son originalmente idénticas. Si hacemos un enfoque objetivo, se trata de la fuerza unificadora de la naturaleza y si hacemos un enfoque subjetivo, se trata de la unidad de conocimiento, sentimiento y volición del yo.

Hay quienes creen que la fuerza material no tiene absolutamente ninguna relación con nuestra unidad subjetiva. Aunque se trate de la unidad más insignificante, esa fuerza no

1. Goethe hizo investigaciones en el terreno de la botánica (*Die Metamorphose der Pflanzen*, 1790). Su inclinación científica lo condujo también a componer una obra sobre óptica (*Zur Farbenlehre*, 1810).

existe separada de la unidad subjetiva. Nuestra creencia de que en la materia hay una fuerza que cumple varias funciones deriva del hecho de considerar objetivamente la actividad volitiva del yo.

Por lo general se piensa que inferir la significación de la naturaleza a través de los ideales, el sentimiento o la volición del yo es simplemente una inferencia analógica, y que por lo tanto no se trata de una verdad firme, pero quienes opinan así conciben independientemente la subjetividad y la objetividad y consideran el espíritu y la naturaleza como dos tipos diferentes de realidad. En la óptica de la experiencia pura, los vemos idénticos.

13

El espíritu

A primera vista, la naturaleza se manifiesta como una realidad puramente objetiva e independiente del espíritu.[1] Pero en verdad no está separada de la subjetividad. Atendiendo a su aspecto subjetivo, es decir, a la actividad unificadora, los llamados fenómenos naturales son todos fenómenos de conciencia. Por ejemplo, aquí tengo frente a mí una roca; si suponemos que la roca ha cobrado existencia por obra de la fuerza de cierta realidad incognoscible e independiente de nuestra subjetividad, esa roca se considera naturaleza. Pero en cambio si enfocamos esa misma roca como un hecho de la experiencia directa, no se trata de una realidad objetivamente independiente, sino que es la unión de nuestros sentidos de la vista, del tacto, etc.; es un fenómeno de conciencia establecido por la unidad de nuestra conciencia. Cuando adoptamos el punto de vista de la experiencia directa y abordamos los llamados fenómenos naturales, los captamos como fenómenos de conciencia establecidos por la unidad subjetiva. Este punto de vista determina la declaración idealista de que el mundo es producto de nuestras ideas.

Hay quienes creen que cuando vemos la misma roca, cada uno de nosotros tiene la misma idea de ella. Pero en realidad nuestras ideas difieren según nuestro carácter y nuestras experiencias. Por eso la realidad concreta es enteramente

1. El término japonés *seishin*, que traducimos aquí "espíritu", equivale a grandes rasgos al término alemán *Geist* y por eso también podría traducirse como "mente" o "psique". Debido a las connotaciones religiosas de *seishin* que encontramos luego en esta obra, nos hemos decidido a traducir el término como "espíritu".

subjetiva e individual y la llamada realidad objetiva desaparece, pues es simplemente un concepto abstracto que todos compartimos.

¿Qué es pues lo que generalmente llamamos espíritu en oposición a la naturaleza? ¿Qué clase de cosa es un fenómeno subjetivo de conciencia? Los llamados fenómenos mentales son sencillamente el aspecto unificador o activo de la realidad considerada abstractamente. Lo cierto es que la realidad, tal como realmente existe, no presenta diferencias entre subjetividad y objetividad, o entre espíritu y materia, de suerte que para establecer la realidad es necesaria una actividad unificadora. Esa actividad unificadora no es algo divorciado de la realidad, aunque cuando la consideramos abstractamente y la concebimos como algo que está en oposición a los objetos unificados, se la ve como un fenómeno mental. Por ejemplo, aquí y ahora podríamos tener una sensación, pero ésta no es independiente de todas las demás cosas; se la establece en oposición a otra cosa que se compara y se distingue. Esta actividad de comparar y distinguir —la actividad unificadora— es lo que llamamos el espíritu. A medida que se desarrolla esta actividad, más clara se hace la distinción entre espíritu y materia. En la infancia, nuestro espíritu es natural y la actividad de la subjetividad es por lo tanto débil. Cuando maduramos, la actividad unificadora florece y llegamos a una conciencia de nuestro espíritu que lo distingue de la naturaleza objetiva.

Por esta razón generalmente se considera el espíritu una realidad independiente que se distingue de la naturaleza objetiva. Pero precisamente como naturaleza puramente objetiva separada de la unidad subjetiva del espíritu, se trata de un concepto abstracto y un espíritu puramente subjetivo, separado de la naturaleza objetiva, es también un concepto abstracto. Hay algo que es unificado y hay una actividad que unifica. Aun cuando pudiéramos suponer que hay una esencia del espíritu que se percata de la actividad de las cosas del mundo, se trata de algo que obra como un espíritu que capta dicha actividad. El espíritu que no obra, así como las cosas que no obran, es incognoscible.

Pero, ¿por qué razón la actividad unificadora de la realidad se distingue de su contenido (de aquello que puede ser unificado)? ¿Y por qué se manifiesta como si fuera una realidad independiente? La respuesta indudablemente está en las con-

trariedades y conflictos de las varias unidades de la realidad. Existen varios sistemas —varias unidades— en la realidad; cuando esas unidades sistemáticas entran en conflicto unas con otras y se oponen entre sí se manifiestan claramente en la conciencia. Cuando hay conflictos y oposiciones hay espíritu, y cuando hay espíritu existen conflictos y oposiciones. En el caso de la acción volitiva, por ejemplo, cuando no existen conflictos entre motivos, no se da ninguna conciencia y esto se acerca a la llamada naturaleza objetiva. A medida que los conflictos entre motivos se hacen más nítidos, uno puede adquirir clara conciencia de la voluntad y percatarse de su propia mente.[2]

¿De dónde surgen los conflictos y contradicciones de un sistema? Proceden del carácter de la realidad misma. Como ya dije, mientras la realidad es infinito conflicto, es asimismo unidad infinita. El conflicto es un aspecto indispensable de la unidad pues sólo mediante el conflicto progresamos hacia una unidad aun mayor. Nuestro espíritu, la actividad unificadora de la realidad, tiene conciencia de sí mismo, no cuando esa unidad está obrando, sino cuando está en conflicto.

Cuando hemos madurado en el cultivo de un arte, esto es, cuando hemos alcanzado la unidad de la realidad, no tenemos conciencia de ella y no advertimos nuestra propia unidad. Cuando tratamos de avanzar hacia profundidades mayores surgen conflictos con aquello que ya ha sido alcanzado, y en ese encuentro volvemos de nuevo a adquirir conciencia pues la conciencia nace siempre de semejantes conflictos. El hecho de que los conflictos acompañen necesariamente al espíritu debería considerarse a la luz del hecho de que el espíritu está acompañado de ideales. Los ideales significan oposición y conflicto respecto de la realidad. (Puesto que nuestro espíritu se manifiesta por obra del conflicto, siempre existe sufrimiento en el espíritu y la afirmación de los pesimistas de que nuestro mundo se caracteriza por el sufrimiento no deja de tener cierta dosis de verdad.)

Si concebimos nuestro espíritu como la actividad unificadora de la realidad, debemos decir que existe una unidad de todas las cosas de la realidad, a saber, que en ella hay espíritu.

2. El término japonés empleado aquí como "mente", *kokoro*, que también puede traducirse por "corazón", comprende matices tanto de "mente" como de "corazón".

¿Sobre qué bases separamos seres vivos y cosas no vivas y distinguimos lo que tiene espíritu de aquello que no lo tiene? En rigor de verdad, podemos afirmar que el espíritu existe en toda la realidad; y como ya dije, en la naturaleza hay también una especie de yo o sí mismo, un poder unificador idéntico a nuestro espíritu. Si por ejemplo, un árbol, como fenómeno de conciencia, se nos presentara aquí, corrientemente lo concebiríamos como una realidad objetiva establecida por fuerzas naturales, pero si lo vemos como elemento constitutivo de un sistema de fenómenos de conciencia, luego ese árbol estará establecido por la actividad unificadora de la conciencia. En las llamadas cosas no vivas, el sí mismo unificador no ha aparecido todavía en la realidad como un hecho de la experiencia directa. El árbol mismo no se da cuenta de la actividad unificadora del sí mismo; el sí mismo unificador se encuentra en la conciencia de otra cosa, no en el árbol mismo. El árbol es meramente una cosa unificada desde afuera, no algo unificado interiormente y por eso es una realidad que todavía no es independiente, completa en sí misma. En el caso de los animales, una unidad interna o sí mismo se expresa en la actualidad y podemos ver los varios fenómenos de los animales (tales como su forma y su conducta) como expresiones de esta unidad interna. Toda la realidad se establece por obra de la unidad y en el espíritu la unidad surge como un hecho claro. Sólo en el espíritu la realidad llega a ser una realidad perfecta, una realidad independiente, completamente realizada.

En las cosas sin espíritu, la unidad se da desde afuera, de ahí que no haya una unidad interna del sí mismo. Por eso la unidad cambia de acuerdo con el observador. Por ejemplo, podríamos pensar que existe una realidad llamada árbol, pero a los ojos de un químico el árbol es un compuesto orgánico, una combinación de elementos químicos. Podríamos pues decir que no se trata en verdad de una realidad separada llamada árbol. Pero no podemos concebir el espíritu de los animales de esta manera. Si bien podemos considerar el cuerpo físico de un animal (como de una planta) como un compuesto, el espíritu no puede cambiarse según el observador. Cualquiera que sea la interpretación que ofrezcamos, ese espíritu expresa verdaderamente una unidad inmutable.

La moderna teoría evolutiva sostiene que la evolución pasa desde la materia inorgánica a las plantas, luego a los animales y por fin a los seres humanos. Esta teoría indica que la realidad

expresa gradualmente su oculta esencia como realidad actual. Sólo en el desarrollo del espíritu se manifiesta el carácter fundamental del modo en que se establece la realidad. Como dijo Leibniz, la evolución es involución.

Nuestro yo, en su condición de unificador, es la actividad unificadora fundamental de la realidad. Según una escuela de psicología, el yo es simplemente una unión de ideas y sentimientos independientemente de los cuales no existe un yo. Esta concepción pasa por alto el aspecto de la unidad e implica considerar el yo únicamente desde el punto de vista de las distinciones analíticas. Si consideramos analíticamente todas las cosas, no podemos encontrar una actividad unificadora. Pero no podemos permitir que el modo analítico de considerar las cosas, nos haga pasar por alto esta actividad. Las cosas son establecidas por una unidad, y las ideas y sentimientos se convierten en realidad concreta por obra de la fuerza de un yo unificador. Esa fuerza unificadora llamada el yo o sí mismo es una expresión de la fuerza unificadora de la realidad; se trata de un eterno poder inmutable. Por eso sentimos siempre nuestro yo como algo creativo, libre e infinitamente activo.

Como antes dije, aunque podamos reflexionar en nuestro fuero interno y darnos cuenta de una especie de sentimiento que es en cierto modo el yo, ese yo no es el verdadero yo, pues no puede obrar. Sólo cuando la unidad de la realidad opera interiormente sentimos que controlamos la realidad de conformidad con nuestros propios ideales y que el yo se entrega a una actividad libre. Como la actividad unificadora de la realidad es infinita, sentimos que nuestro yo es infinito y que abarca el universo.

Desde el punto de vista de la experiencia pura, la actividad unificadora de la realidad podría concebirse simplemente como una idea abstracta antes que como un hecho de la experiencia directa. Pero los hechos de nuestra experiencia directa no son ideas ni sentimientos, sino que constituyen la actividad de la voluntad y la actividad unificadora es un elemento indispensable de la experiencia directa.

Hasta ahora hemos considerado el espíritu en oposición a la naturaleza; en adelante desearía reflexionar un poco sobre la relación que hay entre espíritu y naturaleza. Por lo general consideramos nuestro espíritu como la función unificadora de la realidad y que es una realidad especial frente a la naturaleza. Pero, a decir verdad, no hay una actividad unificadora indepen-

diente de aquello que es unificado y no hay un espíritu subjetivo divorciado de la naturaleza objetiva. Decir que conocemos una cosa significa sencillamente que el yo se une a esa cosa. Cuando uno mira una flor, el yo se ha convertido en la flor. Investigar una flor y penetrar su naturaleza básica significa descartar todas las conjeturas subjetivas del yo y por lo tanto unirse con la naturaleza básica de la flor. De la misma manera, la razón no es una fantasía subjetiva pues no sólo es algo común a todas las personas sino que constituye además el principio fundamental mediante el cual se establece la realidad objetiva. La verdad indiscutible se logra descartando constantemente nuestro yo subjetivo y haciéndonos objetivos. Decir que nuestro conocimiento se hace más profundo significa que nos unimos con la naturaleza objetiva.

Esto es válido no sólo en el caso del conocimiento sino también en el de la voluntad. Si somos puramente subjetivos, no podemos hacer nada. La voluntad es capaz de realizarse únicamente concordando con la naturaleza objetiva. Echar agua significa concordar con la naturaleza del agua, controlar a una persona significa concordar con su naturaleza y controlarse uno mismo es concordar con la propia naturaleza. Nuestra voluntad es efectiva en la medida en que se haga objetiva. Después de haber pasado millares de años de sus muertes, Sākyamuni y Cristo tienen aún el poder de mover a las gentes sólo porque su espíritu era verdaderamente objetivo. Aquellos que se han liberado de su yo —aquellos que lo han extinguido— son los más grandes.

Por lo general distinguimos fenómenos mentales y fenómenos materiales atendiendo a lo interno y a lo externo y consideramos que los primeros son internos y los segundos externos. Esta concepción tiene su origen en el arbitrario supuesto de que el espíritu está en el interior del cuerpo. Pero cuando vemos todas las cosas en la perspectiva de la experiencia directa, todas esas cosas son fenómenos de conciencia, donde no hay distinción entre lo interno y lo externo. Aquello que llamamos espíritu interno y subjetivo es un espíritu en alto grado superficial y endeble, es una fantasía individual. En cambio, el espíritu grande y profundo es la actividad del universo que está unida con la verdad del universo. Y ese espíritu acompaña la actividad del mundo exterior y lo que hace es obrar. La inspiración de un artista es un cabal ejemplo de lo que digo.

Al terminar este capítulo deseo decir unas pocas palabras sobre la alegría y el sufrimiento que experimenta el espíritu humano. Cuando nuestro espíritu se encuentra en un estado completo, en un estado de unidad, sentimos placer y cuando se encuentra en un estado incompleto, en un estado de desunión, sentimos dolor. Como ya dije, el espíritu es la actividad unificadora de la realidad, y las oposiciones y conflictos necesariamente acompañan esa unidad. Siempre experimentamos dolor cuando se dan esas oposiciones y conflictos, y la infinita actividad unificadora inmediatamente procura librarse de tales conflictos a fin de alcanzar una unidad aun mayor. En ese intento surgen en nosotros deseos e ideales varios, y cuando alcanzamos esa unidad mayor —cuando somos capaces de satisfacer nuestros deseos e ideales— experimentamos placer. De manera que una faceta del placer necesariamente implica dolor y una faceta del dolor necesariamente está acompañada de placer. Si ésta es la situación, el espíritu humano no puede alcanzar un placer absoluto, pero puede conservar una felicidad infinita cuando, mediante esfuerzos, se hace objetivo y se une con la naturaleza.

Los psicólogos dicen que lo que nos ayuda a vivir es el placer y lo que pone obstáculos a nuestra vida es el dolor. Como la vida es el desarrollo de la índole fundamental de los seres vivos —esto es, el mantenimiento de la unidad del sí mismo—, esta teoría equivale a decir que aquello que presta apoyo a la unidad es placer y aquello que se opone a ella es dolor.

Digámoslo una vez más, el espíritu es la actividad unificadora de la realidad. Porque el espíritu grande se une con la naturaleza, cuando tomamos nuestro pequeño yo como nuestro sí mismo experimentamos gran dolor; cuando el yo se hace más grande y se une con la naturaleza objetiva, experimentamos felicidad.

14

Dios como la realidad

He sostenido que la naturaleza y el espíritu no son dos clases completamente diferentes de realidad. La distinción que se establece entre ellas se debe a las diferentes maneras de abordar una y la misma realidad. Quien comprenda profundamente la naturaleza distingue una unidad espiritual en la base de ésta. Además el espíritu completo y verdadero está unido con la naturaleza; únicamente una realidad existe en el universo. Y, como ya dije, esta única realidad es oposición y conflicto infinitos y también unidad infinita. Trátase de una actividad infinita, independiente que se realiza a sí misma. Llamamos Dios a la base de esta actividad infinita. Dios no es algo que trascienda la realidad, Dios es la base misma de la realidad. Dios es aquello que disuelve entre subjetividad y objetividad y lo que une el espíritu y la naturaleza.

Independientemente de la época histórica o del grupo cultural, todo el mundo tiene una palabra para designar a "Dios". Debido a las diferencias registradas en el nivel del conocimiento y a la diversidad de exigencias, esta palabra se interpreta de varias maneras diferentes. La mayor parte de los hombres de religión conciben a Dios como algo semejante a un gran ser humano que se encuentra fuera del universo y que lo controla. Este concepto de Dios es en extremo infantil, y no sólo entra en conflicto con el actual saber sino que, ni siquiera en la esfera religiosa, llega a ser algo con lo que los seres humanos puedan alcanzar íntima unidad en sus corazones. Pero, por otro lado, tampoco quiero seguir la orientación de los hombres de ciencia de estos días y sostener que la materia es la única realidad, en tanto que la fuerza material es la base del universo. Como lo declaramos antes, existe en la base de la realidad, un

principio espiritual fundamental, y ese principio es Dios. Esta idea está de acuerdo con la verdad fundamental de la religión de la India: Ātman y Brahma son idénticos. Dios es el gran espíritu del universo.

Durante mucho tiempo se hicieron múltiples intentos para probar la existencia de Dios. Algunos sostienen que por que este mundo no pudo haber comenzado de la nada tiene que haber sido creado por algo o por alguien, esto es, por Dios. De manera que apoyándose en la ley de la causalidad, esa gente considera a Dios como la causa del mundo. Otros sostienen que este mundo no puede existir por accidente o casualidad, que en él hay algo con sentido, algo organizado con una meta fija y cierta; luego infieren que algo dio esta organización al mundo y llegan a la conclusión de que esa guía organizadora es Dios. Estas personas abordan la relación entre el mundo y Dios como la relación que hay entre un artista y la obra de arte. Estas dos argumentaciones intentan demostrar la existencia de Dios desde el punto de vista del conocimiento e intentan asimismo determinar las cualidades de Dios. Hay otros que tratan de probar la existencia de Dios refiriéndose a exigencias morales totalmente divorciadas del conocimiento. Sostienen que los seres humanos tienen exigencias morales, a saber, conciencia, y que si no hubiera en el mundo un gran supervisor que alentara el bien y refrenara el mal, nuestra moral carecería de sentido. Por eso, según dicen, debemos reconocer la existencia de Dios como el sostenedor de la moral. Kant fue uno de los filósofos que presentó esta prueba.

Pero, ¿pueden estos argumentos demostrar realmente la existencia de Dios? Si bien algunos sostienen que porque tiene que haber una causa del mundo debemos reconocer la existencia de Dios, si basamos nuestra argumentación en la ley de la causalidad, ¿no podemos dar un paso más y preguntar sobre la causa de Dios? Y si dijéramos que Dios no tiene comienzo ni fin y que por lo tanto existe sin una causa, ¿hay alguna razón para que no podamos decir lo mismo sobre el mundo? También, para inferir un ser omnisciente que lo controla todo del hecho de que el mundo está organizado de conformidad con cierta meta, debe uno probar que las infinitas cosas del universo se han creado en verdad con un fin, pero esto es extremadamente difícil de hacer. Si la prueba de la existencia de Dios depende de estos argumentos, la existencia de Dios se hace muy incierta. Algunos podrán

creer en la existencia de Dios y otros no creer en ella. Aun suponiendo que esto sea así, podemos todavía concebir el mundo como algo que ha cobrado existencia por casualidad y que sin embargo tiene un fin.

El intento de demostrar la existencia de Dios por exigencias morales es aun más débil. Si existe un Dios omnisciente y omnipotente que sostiene nuestra moral obtenemos gran fuerza en el terreno moral; pero si bien la creencia de que Dios existe tiene un fuerte impacto en nuestra conducta, esa creencia no prueba que Dios realmente exista. Podemos pues considerar esta creencia sencillamente como un recurso explicativo.

Las teorías que hemos mencionado intentan probar la existencia de Dios de manera indirecta, es decir, desde afuera y así no prueban inmediatamente la existencia de Dios en la experiencia directa del yo. ¿Cómo podemos verificar la existencia de Dios por los hechos de nuestra experiencia directa? Una fuerza infinita está oculta hasta en nuestros pequeños pechos limitados por el tiempo y el espacio; la infinita fuerza unificadora de la realidad está latente en nosotros. En posesión de esa fuerza, podemos buscar la verdad del universo en el saber, podemos expresar la verdadera significación del la realidad en el arte y podemos conocer el fundamento de la realidad que forma el universo en las profundidades de nuestros corazones: podemos captar la verdadera faz de Dios. La actividad del corazón humano, infinitamente libre, prueba directamente la existencia de Dios. Como dijo Jakob Boehme, vemos a Dios con un "ojo transformado" (*umgewandtes Auge*).[1]

Si buscamos a Dios en los hechos del mundo exterior, Dios tiene que ser ineludiblemente un Dios hipotético. Además, un Dios situado fuera del universo, como creador o vigilante del universo, no puede considerarse un Dios verdadero y absolutamente infinito. La antigua religión de la India y el misticismo que floreció en Europa en los siglos XV y XVI buscaban a Dios en la intuición del alma interior y esto es lo que yo considero el conocimiento más profundo de Dios.

¿En qué forma existe Dios? Desde cierto punto de vista, el adoptado por pensadores como Nicolás de Cusa, Dios es todo

1. Jakob Boehme (1575-1624), místico y filósofo alemán, tuvo numerosas experiencias místicas sobre la base de lo que él llamó Dios concebido como un *Ungrund*, un abismo sin fondo del que emergen la Trinidad y el universo.

negación, mientras que aquello que pueda captarse o afirmarse no es Dios; si hay alguna entidad que pueda aprehenderse, ya se trata de algo finito, que no puede cumplir la actividad infinita de unificar el universo.[2] Desde este punto de vista, Dios es la nada absoluta. Sin embargo, Dios no es una mera nada. Una inmutable actividad unificadora obra claramente en la base del establecimiento de la realidad y la realidad se establece en virtud de esa actividad. Por ejemplo, ¿dónde está la ley según la cual la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos? No podemos ni ver ni oír esta ley, pero ¿acaso no existe esa ley irrefutable? Además, respondiendo a una gran obra pictórica, comprobamos que algo en su integridad conmueve a personas sensibles, como si la obra estuviera vivificada por un espíritu espléndido; pero si tratamos de determinar cómo ese espíritu anima cada objeto o escena de la pintura, inevitablemente fracasamos en nuestro intento. En este sentido, Dios es el unificador del universo, la base de la realidad; y como Dios no es una cosa, no hay un lugar en el que Dios no esté y no hay ningún lugar en el que Dios no obre.

De la misma manera en que la matemática profunda no procura ningún conocimiento a quienes no pueden comprender los principios matemáticos, y de la misma manera en que una sublime pintura no conmueve a quienes no son sensibles a la belleza, estas personas consideran la existencia de Dios como una fantasía o sienten que carece de significación; por eso los seres humanos mediocres y superficiales ignoran a Dios. Quienes desean conocer al verdadero Dios deben disciplinarse y adquirir ojos que puedan conocer a Dios. Para estas personas el poder de Dios está activo en el universo, así como el espíritu de un pintor está activo en una gran pintura; el poder y la fuerza de Dios se sienten como un hecho de la experiencia directa. Y la experiencia directa consiste en ver a Dios.

Considerando lo que he dicho hasta ahora, podría pensarse que Dios es una existencia filosófica y fría —la base de la unidad del universo—, sin ninguna relación con la actividad de nuestros cálidos sentimientos, pero en modo alguno esto es así. Como

2. Nishida se refiere a Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, capítulo 24. Nicolás de Cusa (1401-1464), es conocido por su concepción de la *via negativa*, el camino místico de la negación, especialmente atendiendo a la "docta ignorancia" y a la unidad de los opuestos (*coincidentia oppositorum*).

ya dijimos, puesto que nuestros deseos nacen en la búsqueda de una mayor unidad, experimentamos júbilo cuando alcanzamos esa unidad. El llamado amor por uno mismo que siente un individuo en última instancia no es más que este anhelo de unidad. Porque nuestro espíritu infinito nunca se ve enteramente satisfecho por la unidad constituida por un yo individual, inevitablemente busca una unidad mayor, un yo que abarque a uno mismo y a los demás. Llegamos a experimentar simpatía por los demás y a buscar congruencia y unidad entre uno mismo y los otros. Nuestro amor por los otros es el anhelo de esa unidad supraindividual con ellos. En consecuencia, sentimos mayor paz y alegría en el amor por los otros que en el amor por nosotros mismos. Dios, la unidad del universo, es la base de esta actividad unificadora, el fundamento de nuestro amor, la fuente de nuestro júbilo. Dios es amor infinito, infinito júbilo e infinita paz.

Parte III

EL BIEN

15

La conducta (I)

Me he referido a la realidad en términos generales y ahora quisiera considerar cuestiones prácticas como qué deberíamos hacer, qué es el bien y cuál debería ser la base de la acción humana. Creo que podemos subsumir los varios fenómenos de la esfera práctica humana en la categoría de la conducta; examinaremos pues, primero, la índole de la conducta.

Vista desde afuera, la conducta consiste en los movimientos del cuerpo. Difiere de los movimientos físicos como el fluir del agua o la caída de una piedra, en el hecho de que está orientada hacia una meta y posee un tipo de conciencia. Debemos distinguir la conducta de las dos clases de movimiento siguientes: los movimientos reflejos de los organismos que están orientados según una meta, pero son inconscientes, y la acción instintiva que se comprueba en animales relativamente superiores que también está orientada según una meta e implica algo de conciencia, aunque las metas no sean claramente conocidas. La conducta es la acción física en la cual la meta es claramente conocida en la conciencia. Como tienen cuerpos, los seres humanos realizan una gran variedad de movimientos físicos, incluso actos reflejos e instintivos, sólo que aquello que pueda llamarse correctamente actividad del yo se limita a la conducta entendida en el sentido que acabamos de decir.

La conducta está a menudo acompañada por movimientos realizados en el mundo exterior —es decir, por acciones físicas—, pero como el elemento crítico de la conducta es la presencia de un fenómeno de conciencia, registrado en el mundo interior, consideremos desde un punto de vista psicológico el tipo de conciencia que interviene en la conducta. Como ya dijimos, la conducta es acción física que nace a causa de una

meta consciente; se trata de una acción querida. Cuando hablamos de conducta, este término designa la acción producida en el mundo exterior, pero cuando hablamos de la voluntad, esta palabra indica principalmente fenómenos internos de conciencia. Por eso tratar los fenómenos de conciencia que intervienen en la conducta es tratar la voluntad.

¿Cómo se suscita la voluntad? El cuerpo humano está esencialmente construido de manera tal que pueda hacer movimientos apropiados para preservar y desarrollar su propia vida. La conciencia, al surgir junto con estos movimientos, es inicialmente la simple sensación de dolor o de placer. Pero a medida que las ideas relativas al mundo exterior se hacen gradualmente más claras y la actividad de asociación se hace activa, los movimientos iniciales ya no se producen inconscientemente en respuesta a estímulos procedentes del mundo exterior; antes bien, primero uno concibe una idea como un resultado, luego concibe una idea de los movimientos que puedan servir como medios para alcanzar ese resultado y por último, se lanza al movimiento verdadero. La voluntad se suscita de esta manera, mediante este proceso.

Para que surja la voluntad debe haber pues una causa física o mental que inicialmente determine la dirección del movimiento o, desde el punto de vista de la conciencia, la dirección de la asociación. Esa causa aparece en la conciencia como una especie de impulso. Sin preguntar si ella es innata o aprendida, podríamos llamarla sencillamente la fuerza de la voluntad. Sin embargo aquí he de llamarla "motivación".

La motivación debe ir acompañada por la idea de un resultado, una meta, o más precisamente, por la idea de una meta. Esa idea se adquiere mediante la experiencia y se produce por asociación. Porque la forma de la voluntad se establece en ese momento, llamo a esa idea un deseo. Y esta es la primera fase de la voluntad. Cuando existe sólo un deseo, éste genera acciones en conjunción con una idea de movimiento; cuando existen dos o más deseos se produce un conflicto de deseos y el deseo más vigoroso, el que ocupa la principal posición en la conciencia, es el que genera las acciones. Llamo a este fenómeno "decisión". La voluntad constituye la totalidad de estos fenómenos de conciencia. A veces indica, en un sentido estrecho, la actividad en el momento en que uno pasa a la acción o, en particular, a la decisión.

La voluntad, como fenómeno interno de conciencia (no como acciones exteriores), es la parte esencial de la conducta. Cuando la voluntad está claramente presente —aun cuando no se produzcan acciones a causa de algún obstáculo— podemos llamar a este hecho conducta. En cambio, cuando la voluntad no está suficientemente presente, aun cuando haya acciones, no podemos decir que se trate de conducta. Cuando florece la actividad interna de la conciencia, se suscita la voluntad y su objetivo es desde el comienzo un hecho producido en la conciencia. También podemos llamarlo conducta. Aunque los psicólogos hagan una distinción entre lo interno y lo externo, todos los fenómenos de conciencia tienen el mismo carácter.

He manifestado cómo el proceso de la voluntad constituye una parte necesaria de la conducta, y ahora deseo dar un paso más y explicar el carácter de la voluntad entendida como fenómeno de la conciencia y la posición que la voluntad ocupa en la conciencia. En la óptica de la psicología, la voluntad es una actividad que unifica ideas y como tal debe ser un tipo de apercepción. Dos tipos de actividad unen ideas en la conciencia. En un caso, la causa de la unión de ideas se encuentra primariamente en las condiciones del mundo exterior y si la dirección de la unión no es clara en la conciencia, sentimos que se trata de un fenómeno pasivo; este tipo de actividad se llama asociación. En el otro caso, la causa de la unión de ideas está en la conciencia y la dirección de la unión es claramente consciente, de modo que se la siente como activamente unida; este segundo tipo de actividad es lo que llamamos apercepción. Como ya dije, inicialmente la voluntad comprende la idea de una meta que determina la dirección de la unión de las ideas y sobre esta base establecemos —partiendo de las varias ideas de movimiento que previamente hemos adquirido de la experiencia— una unión de ideas apropiada para la realización del yo; en consecuencia, la voluntad es una actividad aperceptiva. El hecho de que la voluntad es una actividad de la unión de ideas se hace evidente en un conflicto de deseos. Lo que llamamos decisión no es más que la conclusión de la unidad.

¿Cómo se relaciona la actividad de apercepción de la voluntad con otras actividades de apercepción? Lo mismo que la voluntad, las actividades del pensamiento y la imaginación son actividades de apercepción. En estas actividades, cierta idea unificadora constituye el fundamento sobre el cual las activida-

des unifican conceptos de maneras que sean apropiadas a sus objetivos; de ahí que las actividades sean idénticas a la voluntad desde el punto de vista del papel que desempeñan las ideas. Porque las metas de las unidades son diferentes y las leyes de unidad son también por eso diferentes, estas actividades aperceptivas se conciben como actividades diferentes de la conciencia. Investiguemos ahora con más detalle los puntos en los cuales son diferentes y los puntos en que son las mismas.

Cuando comparamos la imaginación y la voluntad descubrimos que la meta de la imaginación es la imitación de la naturaleza y que la meta de la voluntad es el movimiento. En consecuencia, la imaginación unifica ideas de manera tal que concuerden con la condición verdadera de la naturaleza, en tanto que la voluntad unifica ideas de manera que concuerden con los deseos del yo. Antes de que se produzca el movimiento de la voluntad, necesariamente imaginamos una vez el movimiento. Al imaginar algo de la naturaleza, debemos primero convertirnos en ese algo y luego pensar. Como la imaginación se refiere siempre a cosas exteriores con las que uno no puede ser por entero congruente, se las siente diferentes de uno mismo. Imaginar una determinada cosa y obrar según ella se consideran inevitablemente hechos diferentes. Pero hay que agregar este otro pensamiento: comprobamos que se trata de una diferencia cuantitativa, no cualitativa. Lo mismo que en la imaginación del artista, si llegamos a la esfera de la inspiración, sumergimos totalmente nuestro yo en la cosa; en consecuencia, el yo y la cosa presentan una completa congruencia y sentimos que la acción de la cosa es la actividad de nuestra propia voluntad.

Esto nos lleva a considerar el pensamiento y la voluntad. El objetivo del pensamiento es la verdad, y las leyes que controlan el eslabonamiento de las ideas en el acto de pensar son las leyes de la lógica. En cambio, no queremos necesariamente que lo que consideramos la verdad lo sea, no creemos que lo que queremos sea necesariamente la verdad. Además, la unidad del pensamiento es simplemente la unidad de conceptos abstractos, mientras que las unidades de la voluntad y la imaginación son unidades de ideas concretas. En este aspecto y a primera vista, hay una diferencia entre pensamiento y voluntad y nadie confunde ambas actividades; pero si consideramos la situación cuidadosamente vemos que aquí no se trata

de una distinción evidente o indiscutible. Detrás de la voluntad hay siempre oculta una razón suficiente. Aun cuando esa razón no sea perfecta, la voluntad funciona siempre sobre la base de una determinada verdad, esto es, la voluntad se establece por obra del pensamiento. En cambio, como dice con énfasis Wang Yang-ming, hay identidad del conocimiento y de la acción,[1] pues el conocimiento verdadero va siempre acompañado por la acción de la voluntad. Pensar de una determinada manera pero no desear de la misma manera significa que uno realmente no sabe todavía.

Vemos pues que las apercepciones del intelecto, de la imaginación y de la voluntad son esencialmente idénticas actividades unificadoras. Pensamiento e imaginación son las actividades unificadoras de ideas que corresponden a todos los aspectos del yo y de otras cosas, mientras que la voluntad es la actividad unificadora de ideas que corresponden sólo a la acción del yo. Las primeras son meramente unidades ideales —es decir, posibles—, en tanto que la segunda es una unidad real, es la culminación de la unidad.

Hasta aquí he delineado el carácter de la voluntad en la actividad de la apercepción; ahora he de considerar la relación que hay entre la voluntad y otras uniones de ideas como la asociación y la fusión. Como ya dije antes respecto de la asociación, el factor que determina la dirección de la unión de ideas se encuentra en el mundo exterior, no en el mundo interior. Pero también dije que se trata de una cuestión de grado, pues no podemos decir que no hay ninguna actividad unificadora en la asociación. Lo que ocurre es sencillamente que esta actividad no se manifiesta claramente en la conciencia. La unión es hasta más inconsciente aún en una amalgama de ideas —no tenemos siquiera conciencia de la actividad de la amalga-

1. Wang Yang-ming (1472-1528), conocido también como Wang Shoujen, fue un filósofo y estadista neoconfuciano que expuso una concepción de la bondad original, con un innato sentido de lo justo y lo injusto y la unidad de conocimiento y acción. Cuando se refiere al hecho de poner en práctica el amor filial dice: "Nunca hubo una persona que supiera y no obrara. Aquellos de los que se supone que saben pero no obran sencillamente todavía no saben". William Theodore DeBary, Wing-Tsit Chan y Burton Watson, comps., *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, Nueva York, Columbia University Press, 1960, pág. 524.

ma misma—, pero esto no significa que no haya una unidad interna. En suma, todos los fenómenos de conciencia poseen la misma forma que tiene la voluntad y en cierto sentido son la voluntad. Si llamamos yo a la fuerza unificadora que está en la base de las actividades unificadoras, luego la voluntad es la actividad que expresa más claramente el yo. A decir verdad, es en la acción de la voluntad donde cobramos más claramente conciencia de nosotros mismos.

16

La conducta (II)

He considerado la conducta como un fenómeno de conciencia desde el punto de vista de la psicología y ahora me referiré a cuestiones tales como el origen de la fuerza unificadora de la voluntad que está en la base de la conducta y a la significación que esa fuerza tiene en la realidad. Esto pide una clarificación filosófica del carácter de la voluntad y de la conducta.

¿De dónde proviene la unidad de la voluntad que unifica interiormente ideas en virtud cierta finalidad fija? Desde el punto de vista del hombre de ciencia, no hay existencia sin materia, de modo que deberíamos llegar a la conclusión de que esa fuerza unificadora procede de nuestros cuerpos. Lo mismo que los cuerpos de los animales, los nuestros son organismos que constituyen sistemas. Independientemente de la presencia o ausencia de espíritu, los animales pueden realizar movimientos varios mecánicamente ordenados —movimientos reflejos, movimientos automáticos y actos instintivos más complejos— por obra del sistema nervioso central. La voluntad humana se desarrolló partiendo de esos movimientos inconscientes. Aun ahora, cuando la voluntad está entrenada, retorna al estado de esos movimientos inconscientes; en consecuencia pensamos que esos movimientos son todos del mismo tipo y que se producen por medio de la misma fuerza. Las varias finalidades de los organismos sirven para conservar y desarrollar la vida en el individuo o en su especie, y la finalidad de nuestra voluntad también es la conservación de la vida; sólo porque tenemos conciencia de esto esta meta parece diferente de las otras en el caso de la voluntad. Los hombres de ciencia tratan de explicar las elevadas aspiraciones humanas sobre la base de esta meta de conservación de la vida.

Es difícil sin embargo situar la base de la voluntad en una fuerza material y explicar las sutiles y profundas aspiraciones de la vida humana aduciendo tan sólo el deseo de vivir. Aun cuando el desarrollo de una voluntad elevada esté acompañado por el florecimiento de funciones vitales, la meta suprema está en el primero, no en el segundo. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, el florecimiento de funciones vitales es el medio para realizar aquel desarrollo. Dejaremos el tratamiento de este argumento para después, pues ahora deseo considerar otra cuestión: si seguimos a los hombres de ciencia y consideramos la voluntad como algo que procede de la actividad física de los organismos, entonces, ¿qué clase de capacidad debemos suponer que posee la materia?

Hay dos puntos de vista desde los cuales podemos discutir que el movimiento teleológico de los organismos procede de la materia. Desde el primer punto de vista se considera que la naturaleza es teleológica y que posee una latente fuerza que entraña una finalidad —semejante a la fuerza que obra en las semillas de los seres vivos—; se considera asimismo que ese poder existe en la materia; desde el segundo punto de vista, se considera que la materia posee sólo una fuerza mecánica y que los fenómenos naturales que en apariencia tienen una finalidad ocurren todos fortuitamente. Algunos hombres de ciencia trabajan estrictamente ateniéndose a esta última perspectiva, pero yo creo que las dos perspectivas son una sola, pues nunca difieren fundamentalmente. Hasta en la última, debemos suponer una fuerza que lleva a cabo ciertos fenómenos fijos e inmutables. Debemos suponer que para que se dé un movimiento mecánico debe existir en la materia una fuerza de generación latente. ¿No podemos, por la misma razón, sostener que en la materia está latente una fuerza dotada de finalidad como la que encontramos en los organismos? Algunos explican los movimientos con finalidad de los organismos apelando a las más simples leyes físicas y químicas, sin poner en tela de juicio semejante fuerza. Por extensión, las leyes de la física y de la química contemporáneas pueden tal vez explicarse mediante una ley aun más simple o, mejor dicho, porque el progreso del conocimiento es infinito necesariamente se explicarán de esta manera. En esta perspectiva, la verdad es sólo relativa.

En oposición a este punto de vista, a mí me parece más correcto poner mayor énfasis en la síntesis que en el análisis y

considerar la naturaleza que tiene una finalidad como algo que progresa mediante fases que van de la diferenciación individual a una síntesis mayor, es decir, desplegando su verdadera significación.

De acuerdo con una concepción de la realidad que hemos mencionado antes, "el cuerpo material" es simplemente un nombre que ponemos a una relación inmutable entre fenómenos de la conciencia, de suerte que no son los cuerpos materiales los que dan nacimiento a la conciencia, sino que la conciencia crea los cuerpos materiales. Hasta el movimiento mecánico más objetivo se establece en virtud de nuestra unidad lógica y nunca está pues separado de la unidad de la conciencia. Ese movimiento se desarrolla y se convierte en un fenómeno de la vida de un ser vivo, además se convierte en un fenómeno de conciencia en un animal y de esta manera la unidad del animal se hace cada vez más activa, más multifacética y más profunda. La voluntad es la fuerza más profundamente unificadora de nuestra conciencia y también la expresión más profunda de la fuerza unificadora de la realidad. Aquello que desde afuera se considera como un mero movimiento mecánico o como un proceso de los fenómenos vivos es, en su verdadera significación interna, la voluntad. Así como podemos considerar como un mero trozo de madera o de piedra aquello que en su verdadera significación es una estatua del Buda compasivo y perfecto o de un valiente rey *deva,* la naturaleza es una expresión de la voluntad y es mediante la voluntad como podemos captar la verdadera significación de la naturaleza profunda. Por supuesto, si dividiéramos los fenómenos en fenómenos externos y fenómenos internos, y por consiguiente, consideráramos los fenómenos mentales y físicos totalmente separados, tal vez tendríamos esta teoría por una mera fantasía; pero los hechos concretos de la experiencia directa no presentan distinciones entre lo interno y lo externo y, contrariamente a lo que se pueda pensar, mi punto de vista apunta a un hecho directo.

La perspectiva arriba descrita coincide con la de los hombres de ciencia, quienes creen que el movimiento mecánico de los cuerpos materiales y la finalidad de los organismos comparten la misma base que la de la voluntad, y que creen también que son idénticas las actividades de los cuerpos materiales, de los organismos y de la voluntad. Pero lo que los hombres de ciencia consideran como la base de estas actividades es diame-

tralmente opuesto a lo que yo entiendo: ellos miran la fuerza material como la base, en tanto que yo veo la base en la voluntad.

En mi análisis de la conducta he tomado la voluntad y la acción como dos hechos diferentes, pero su relación no es una relación de causa y efecto, pues voluntad y acción son las dos caras de una y la misma cosa. La acción es la expresión de la voluntad y aquello que desde afuera se considera como acción puede considerarse desde adentro como la voluntad.

17

El libre albedrío

En el capítulo anterior dije que en términos psicológicos la voluntad es simplemente un fenómeno de la conciencia pero que atendiendo a su naturaleza fundamental, es la base de la realidad. Ahora debemos considerar si la voluntad es una actividad libre o está determinada, cuestión que ha dejado perplejos a los estudiosos desde tiempos antiguos y que tiene importantes implicaciones en la moral. Con esta discusión podremos clarificar el carácter filosófico de la voluntad.

Juzgando por lo que suele creer la generalidad de la gente, todos consideramos que la voluntad es libre. Dada la experiencia de nuestra conciencia, dentro de cierta esfera de acción somos libres de hacer algo y también somos libres de no hacerlo, es decir, creemos que tenemos libertad dentro de esa esfera. Por esa razón nacen en nosotros ideas de responsabilidad, de irresponsabilidad, de confianza en uno mismo, de pesar, de alabanza y de censura. Pero reflexionemos ahora cuidadosamente en lo que significa la expresión "dentro de cierta esfera".

No podemos controlar libremente todas las cosas del mundo exterior. Ni siquiera podemos manejar libremente nuestros cuerpos en un sentido absoluto. El movimiento voluntario de los músculos parece libre, pero si nos enfermamos, ya no somos capaces de mover libremente los músculos. Lo único que podemos manejar libremente son nuestros fenómenos de conciencia. Y aun así no tenemos la libertad de crear ideas de nuevo ni la libertad de revivir en cualquier momento algo que experimentamos alguna vez. Lo que consideramos verdaderamente libre es tan sólo la actividad de una unión de ideas, esto es, la manera en que analizamos ideas y la manera en que las sintetizamos se deben a la libertad del yo. Sin embargo, una indiscutible ley a

priori obra en el análisis y en la síntesis de las ideas, de manera que tampoco aquí somos capaces de hacer lo que nos gusta. Además cuando una unión de ideas está sola o cuando cierta unión de ideas es especialmente vigorosa, debemos seguirla y obedecerla plenamente. Poseemos total libertad de elección sólo dentro del contexto de una ley a priori que establece las ideas y sólo cuando de dos o más maneras de unir ideas ninguna tiene la fuerza de dominar.

Muchos de los que exponen teorías sobre la libertad de la voluntad basan su argumentación en los hechos experimentados en el mundo interior. Según ellos, la selección de los motivos es en todos los aspectos una cuestión de nuestra libertad y no tiene otra razón que no seamos nosotros mismos. Alegan que la decisión se basa en una clase de facultad mística —llamada la voluntad— que es independiente, tanto de las condiciones varias del mundo exterior, como de la disposición, hábito y carácter del mundo interior. En suma, suponen un poder que existe independientemente de la unión de ideas y que controla dicha unión.

En cambio, los que exponen teorías deterministas de la voluntad generalmente lo hacen fundándose en observaciones de hechos producidos en el mundo exterior. Según ellos, los fenómenos del universo no se producen fortuitamente; hasta los hechos más minúsculos, cuando se los investiga en detalle, necesariamente tienen una causa suficiente. Esta es la idea que respalda la indagación científica, y con el desarrollo de la ciencia la idea se hace cada vez más segura. Las causas y efectos de los fenómenos naturales que antes se consideraban misteriosos se han hecho ahora claros; y hemos progresado hasta el punto de que podemos calcularlos matemáticamente. En la actualidad sólo nuestra voluntad se considera todavía como algo que no tiene causa. Pero ni siquiera la voluntad puede escapar a las grandes e inmutables leyes de la naturaleza. Continuamos pensando que la voluntad es libre porque el desarrollo de la ciencia está todavía en su infancia y porque no podemos explicar cada una de las causas de la voluntad. Verdad es que en casos individuales, la acción de la voluntad se manifiesta como algo irregular y desprovisto de toda causa fija, pero si consideramos estadísticamente las acciones de un gran número de personas, comprobamos que esas acciones están sorprendentemente ordenadas y que presentan ciertas causas

y efectos. Estas observaciones fortalecen nuestra convicción de que hay causas vinculadas con nuestra voluntad y nos llevan a la conclusión de que la voluntad, lo mismo que otros fenómenos de la naturaleza, está regida por la necesaria y mecánica ley de causa y efecto y que por lo tanto no es ninguna especie de facultad misteriosa.

¿Cuál de estas teorías contrastantes es la correcta? Como ya lo declaré antes, quienes sostienen las teorías del libre albedrío en una forma extrema nos dicen que tenemos una misteriosa capacidad para elegir libremente sin ninguna causa o razón. Pero esta afirmación es totalmente errónea pues debe haber alguna razón suficiente que determine nuestra elección. Aun cuando la razón no aparezca claramente en la conciencia, ella debe existir en un plano subconsciente. Además, si —como sostienen los que propugnan la libre voluntad— algo se decide fortuitamente sin ninguna razón, en el momento de la decisión no sentiríamos que la voluntad es libre; más bien sentiríamos que la decisión es un hecho fortuito determinado desde afuera. De manera que nuestro sentido de la responsabilidad por la decisión sería muy débil. Quienes exponen teorías sobre el libre albedrío desarrollan sus argumentos sobre la base de la experiencia registrada en el mundo interior. Pero esa experiencia interna en realidad demuestra lo contrario, a saber, el determinismo.

Hagamos ahora una crítica del argumento determinista. Sus defensores pretenden que porque los fenómenos naturales están regidos por leyes de necesidad mecánica, también los fenómenos de conciencia deben estar regidos por esas leyes. Esta posición se basa en el supuesto de que los fenómenos de conciencia y los fenómenos naturales (es decir, los fenómenos materiales) son idénticos y están gobernados por la misma ley. Pero, ¿es correcta esta suposición? Que los fenómenos de conciencia y los fenómenos materiales estén controlados por la misma ley es una cuestión aún no zanjada, y los argumentos que se amontonan en apoyo de la suposición son en extremo débiles. Aun cuando la moderna psicología fisiológica progrese hasta el punto de que podamos explicar por la física o la química cada una de las funciones del cerebro que están en la base de la conciencia, ¿seremos por eso capaces de afirmar que los fenómenos de la conciencia están controlados por una ley mecánica necesaria? Por ejemplo, el bronce que sirve como materia prima

de una estatua quizá no pueda escapar al gobierno de las leyes de la necesidad mecánica pero, ¿ no podemos decir acaso que la significación que expresa la estatua existe independientemente de esas leyes? La llamada significación espiritual no puede verse ni oírse ni ser contada pues trasciende las leyes de la necesidad mecánica.

En suma, la clase de voluntad que describen aquellos que sostienen las teorías del libre albedrío —una voluntad por completo carente de causa o razón— no existe. Semejante voluntad contingente no se sentiría como una voluntad libre. Más bien la sentiríamos opresiva. Cuando obramos por cierta razón, es decir, atendiendo al carácter interno del yo, nos sentimos libres. Y nos sentimos sumamente libres cuando la causa de una acción procede del más profundo carácter interno del yo. La razón que está detrás de la voluntad, sin embargo, no es una causa mecánica como la que describen los deterministas. Nuestro espíritu tiene una ley que rige su actividad y cuando el espíritu actúa de conformidad con su propia ley, es realmente libre.

De manera que la libertad tiene dos posibles significaciones: 1) puede estar enteramente desprovista de causa, esto es, ser fortuita o contingente y 2) puede no encontrar restricciones exteriores y por lo tanto obrar por sí misma. La última posibilidad indica una libertad autónoma y ésta es la libertad de la voluntad. Pero en este punto se nos plantea el siguiente problema. Suponiendo que la libertad signifique obrar de conformidad con el propio carácter de uno, comprobamos que las infinitas cosas que nos rodean funcionan todas de esta misma manera. El fluir del agua y el arder del fuego son ejemplos de lo que digo. ¿Por qué pues pensamos que únicamente la libertad es libre y las demás cosas están determinadas?

La aparición de un fenómeno en el mundo natural está determinada estrictamente por las circunstancias de ese mundo. Sólo uno —cierto fenómeno, y no otros— nace de una determinada serie de circunstancias. Todos los fenómenos naturales se producen de acuerdo con esta especie de ciega necesidad. Pero los fenómenos de conciencia no sólo se producen pues son fenómenos de los cuales tenemos conciencia, es decir son fenómenos que se producen y nosotros sabemos que se han producido. Conocer algo o estar consciente de algo abarca otras posibilidades. Tener conciencia de tomar algo incluye la posibilidad de

no tomar ese algo. Para decirlo más exactamente, la conciencia posee siempre un carácter universal, la conciencia comprende siempre un elemento ideal, de otra manera no existiría la conciencia. Que la conciencia tenga ese carácter significa que encierra posibilidades diferentes de las posibilidades de los hechos reales. La conciencia es real aunque incluye ideales, es idealista y sin embargo no está separada de la realidad; tal es el carácter distintivo de la conciencia. A decir verdad la conciencia nunca está gobernada por otras cosas, pues es ella siempre la que las controla. Sabiendo esto, aun cuando nuestra conducta se desarrolle de conformidad con leyes necesarias no estamos limitados por la conducta misma. Además la realidad es simplemente un caso particular del conjunto de ideales que constituye la base de la conciencia; a saber, se trata simplemente de un proceso en el que los ideales se realizan. Por eso la conducta no se genera desde afuera, sino que procede de adentro. Y porque, como consideramos la realidad como un simple caso de los ideales, la conciencia abarca otras numerosas posibilidades.

La conciencia es libre no porque opere fortuitamente más allá de las leyes de la naturaleza, sino más bien porque sigue su propia naturaleza. La conciencia es libre no porque opere sin ninguna razón, sino porque conoce bien las razones que hay detrás de su funcionamiento. A medida que progresa nuestro conocimiento nos hacemos personas más libres. Si otros nos controlan o nos oprimen, cuando lo advertimos nos liberamos de la opresión. Si damos un paso más y comprendemos la razón inevitable de la situación, entonces la opresión se torna en libertad: Sócrates era más libre que los atenienses que le hicieron beber veneno. Pascal dijo que una persona es tan débil como una caña, pero que como es una caña pensante, aun cuando todo el mundo trate de destruirla, esa persona es más grande que aquello que quiere darle muerte, pues sabe que morirá.

Como lo expusimos en la sección dedicada a la realidad, el elemento idealista —a saber, la unidad unificadora— que constituye la base de la conciencia no es un producto de la naturaleza; por el contrario, la naturaleza cobra existencia a causa de esa unidad. Esa unidad es el poder infinito que se encuentra en la base de la realidad y que no puede limitarse cuantitativamente. Existe independientemente de las necesarias leyes de la naturaleza. Porque nuestra voluntad es una expresión de esa potestad, es libre y está más allá del control de tales leyes naturales.

18

Estudio de la conducta atendiendo al valor

Podemos examinar todos los fenómenos o sucesos de dos maneras. Una es investigar su causa o razón, es decir, el modo en que aparecieron y por qué deben ser como son. La otra manera es investigar las finalidades o metas, es decir, el propósito para el cual nacieron. Imaginemos por ejemplo que tenemos ante nosotros una flor. Si alguien pregunta cómo la flor cobró existencia, debemos responder que nació de acuerdo con condiciones botánicas y ambientales y de acuerdo con las leyes de la física y la química. Ahora bien, si alguien pregunta sobre la finalidad para la cual nació la flor, responderíamos que nació para producir un fruto. El primer enfoque representa la indagación teórica sobre las leyes del establecimiento de las cosas y el segundo es la indagación práctica sobre las leyes de la actividad de las cosas.

Tocante a los fenómenos del llamado mundo inorgánico, podemos preguntarnos de qué manera se produjeron, pero no con qué finalidad cobraron existencia, de suerte que aquí hay que decir que esos fenómenos del mundo inorgánico no tienen una finalidad. Sin embargo puede uno sostener que la meta y la causa en este caso son idénticas. Por ejemplo, si lanzamos una bola de billar con cierta fuerza y en una determinada dirección, la bola rodará indudablemente en esa dirección física, pero sin tener una meta o finalidad. La persona que dio el golpe a la bola podría tener una meta, pero no se trata de una meta interna de la bola; necesariamente la bola se mueve de conformidad con causas del mundo exterior. Pero desde otro punto de vista, podemos decir que la bola se mueve en una dirección fija precisamente porque en la bola misma hay un poder de movimiento. Considerando la fuerza interna de la bola, podemos

concebir el movimiento como una actividad que se realiza a sí misma y que tiene una finalidad.

Cuando pasamos a considerar plantas y animales, la finalidad interna del sí mismo se hace clara y entonces pueden distinguirse la causa y la finalidad. Los fenómenos que se desarrollan en plantas y animales lo hacen de acuerdo con leyes inevitables físicas y químicas. Esos fenómenos no carecen de significación pues su finalidad es la conservación de la existencia y el desarrollo de todo el ser vivo. Sin embargo, en esos fenómenos, lo que se ha dado como el resultado de una determinada causa no tiene necesariamente una finalidad, pues a veces la finalidad del todo y la finalidad de ciertos fenómenos —que son partes del todo— entran en conflicto. Sobre este punto debemos realizar el estudio axiológico de los fenómenos y preguntarnos qué clase de fenómenos se ajustan más a la finalidad del todo.

Podemos considerar la finalidad unificadora de los seres vivos no humanos como un producto de la imaginación que nosotros agregamos desde afuera. Es decir, podemos considerar los fenómenos de las cosas vivas como uniones carentes de significación establecidas por la reunión de una determinada cantidad de energía. Sólo cuando pasamos a considerar nuestros fenómenos de conciencia podemos dejar de ver las cosas de esta manera. Ningún fenómeno de conciencia es una unión de elementos carentes de significado, pues cada uno de ellos es una actividad singular y unificadora. Si quitáramos esta actividad unificadora de la actividad del intelecto, de la imaginación y de la voluntad, destruiríamos estas facultades. La primera cuestión que debemos plantearnos referente a estas actividades es, no la manera en que se dan sino más bien la manera en que uno debería pensar, la manera en que uno debería imaginar y la manera en que uno debería obrar. Así llegamos al estudio de la lógica, de la estética y de la ética.

Algunos pensadores procuran derivar leyes de valor de las leyes de la existencia. Pero yo no creo que puedan derivarse juicios de valor sobre las cosas del hecho de que una cosa procede de otra cosa. No podemos explicar mediante la ley de causa y efecto (que sostiene que una flor roja suscita determinado efecto y una flor azul suscita otro efecto) por qué una flor es hermosa y otra fea o por qué una tiene gran valor y otra no lo tiene. Para formular semejantes juicios de valor tiene que haber otra ley

que sirva como norma. Una vez que el pensamiento, la imaginación y la voluntad se han producido como hechos, luego nuestro pensamiento —por más equivocado que sea—, nuestra voluntad —por más perversa que sea— y nuestra imaginación —por pobre que sea— se dan según causas suficientes. Tanto la voluntad de dar muerte a una persona como la voluntad de salvarla se deben a ciertas causas necesarias y producen efectos inevitables, y en este sentido ninguna de las dos voluntades es superior o inferior a la otra. Sólo cuando hay normas tales como las exigencias de la conciencia aparece una diferencia significativa de superioridad e inferioridad entre estos dos tipos de conducta.

Algunos teóricos afirman que aquello que procura placer tiene gran valor y sostienen que de esta manera lograron hacer derivar la ley de valor de la ley de causa y efecto. Pero, no podemos explicar partiendo meramente de la ley de causa y efecto por qué un determinado resultado nos da placer ni por qué otro no nos lo da. La clase de cosas que nos gusta y la clase de cosas que detestamos son hechos de la experiencia directa que tienen una base diferente de la ley de causa y efecto. Los psicólogos declaran que todo aquello que aumenta nuestra fuerza vital es placentero. Pero, ¿es esto cierto? ¿no es acaso cierto que los pesimistas sienten que la vida es fuente de dolores? Otros teóricos afirman que las cosas poderosas poseen valor. Para el espíritu humano, ¿qué clase de cosas es la más poderosa? No se trata necesariamente de cosas poderosas en el terreno material, sino de las cosas que más nos conmueven, es decir, aquellas que tienen valor para nosotros. La posesión de poder o la falta de poder está determinada según el valor; pero el valor no está determinado según el poder.

Todos nuestros deseos y anhelos son hechos dados inexplicables. Se dice que comemos para vivir, pero la expresión "para vivir" es una explicación agregada a posteriori. Nuestro apetito no nace por esa razón. El infante bebe su primer sorbo de leche, no para poder vivir: el infante bebe por el beber mismo. Nuestros deseos y anhelos son no sólo hechos inexplicables de la experiencia directa, sino también, contrariamente a lo que pudiera pensarse, las claves secretas con las cuales somos capaces de comprender la verdadera significación de la realidad. Una explicación completa de la realidad debe explicar no sólo cómo existen las cosas, sino también por qué existen.

19

Teorías éticas (I)

Ya traté algo de lo que implica el estudio de la conducta referida a los valores; examinemos ahora el concepto de lo bueno. Como ya dije, todos formulamos juicios de valor sobre nuestra conducta y ahora deseo tratar problemas éticos tales como cuál es la norma de los juicios éticos, qué tipo de conducta es buena y qué tipo de conducta es mala. Estos son los problemas más importantes que debemos afrontar. Nadie los ignora. Tanto en Oriente como en Occidente, la ética constituye uno de los campos más antiguos del saber y desde hace mucho tiempo se han desarrollado múltiples teorías sobre la ética. Seguidamente trazaré un amplio cuadro de las principales escuelas éticas, las evaluaré y luego expondré mi propia teoría ética.

A grandes rasgos podemos considerar los sistemas tradicionales de ética teniendo en cuenta dos corrientes principales: la primera es la de las teorías éticas heterónomas, que colocan la norma del bien y del mal en una autoridad situada fuera de la esfera humana; la segunda es la de las teorías éticas autónomas, que colocan esta norma en la naturaleza humana. Además de estas corrientes teóricas principales hay otro amplio grupo de teorías éticas que se conoce como la teoría intuitiva. Esta teoría presenta varias subdivisiones, algunas de las cuales entran dentro de la teoría ética heterónoma y otras dentro de la teoría autónoma. Comencemos considerando la teoría intuitiva, para luego examinar las demás.

La teoría intuitiva comprende una variedad de posiciones, pero generalmente sostiene que las leyes morales que regulan nuestra conducta son intuitivamente claras y que, independientemente de ellas, no la rige ninguna razón. Sabemos intuitivamente qué tipo de conducta es buena y qué tipo es mala,

así como sabemos que el fuego es caliente y el agua es fría. La conducta buena o mala corresponde además al carácter de la conducta misma y no puede explicarse sobre la base de otras normas o razones. Si examinamos nuestra experiencia diaria, vemos que juzgar sobre una conducta buena o mala no es pensar en esta o aquella razón, sino que juzgamos intuitivamente. Poseemos una conciencia y así como el ojo juzga la belleza y la fealdad de las cosas, nosotros podemos juzgar directamente sobre la conducta buena o mala. La teoría intuitiva se basa en este hecho; es la teoría que más se aproxima a los "hechos". Además, decir que la conducta buena o mala no puede explicarse por razones independientes es sumamente efectivo para conservar la dignidad de la moral.

Si bien la teoría intuitiva es sencilla y efectiva en la práctica, ¿qué valor tiene como teoría de la ética? Según esa teoría, lo que resulta intuitivamente claro no es la finalidad última de la naturaleza humana, sino que son las leyes de conducta. La teoría intuitiva comprende dos puntos de vista: uno sostiene que lo bueno o lo malo de la conducta es intuitivamente evidente en los casos individuales; el otro punto de vista sostiene que la ley moral fundamental que rige los juicios morales de todos los individuos es intuitivamente clara. En cualquiera de los dos casos, la médula de la teoría intuitiva consiste en la idea de que hay una ley de conducta directamente evidente por sí misma.

En los juicios morales de la conducta cotidiana, es decir, en los dictados de la conciencia, ¿podemos hallar la ley moral evidente por sí misma, y por lo tanto exacta y sin contradicciones, supuesta por la teoría intuitiva? Cuando examinamos casos individuales vemos que no existen tales juicios claros y precisos. En ciertas situaciones estamos confusos al juzgar lo bueno y lo malo; en un momento, consideramos algo correcto y poco después nos parece incorrecto. Hasta en una situación individual los juicios sobre lo bueno y lo malo difieren en gran medida y dependen de la persona que los formule. Ningún pensador crítico puede sostener que en los casos individuales existan juicios morales precisos y exactos. Pero, ¿qué decir de los casos generales? ¿Existen realmente los principios evidentes por sí mismos como sostienen los teóricos intuitivos? En realidad esos principios difieren según las personas y por lo tanto nunca son coherentes; esto da la prueba de que no pueden

reconocerse universalmente principios evidentes por sí mismos. Además no podemos encontrar semejantes principios en lo que en una sociedad determinada considera deberes evidentes por sí mismos. La lealtad y el amor filial son por cierto deberes naturales, pero entre ellos se suscitan varios conflictos y cambios de manera que nunca podemos saber con claridad qué cosa sea la verdadera lealtad o el verdadero amor filial. Además, aun cuando consideramos la significación de la sabiduría, la valentía, la benevolencia y la justicia, no podemos decir qué clase de sabiduría o de valentía es la verdadera, ni podemos decir que toda la sabiduría o la valentía sea buena, pues se las puede usar con malos fines. De las cuatro, la benevolencia y la justicia son las que más se acercan a los principios evidentes por sí mismos, pero la benevolencia no es absolutamente buena en todos los casos, pues una benevolencia injustificada puede ser un mal. Asimismo, aun cuando hablamos de la justicia, nunca resulta claro en qué consiste la verdadera justicia; por ejemplo, en nuestros tratos con la gente, ¿cuál es la manera correcta de proceder? Una simple igualdad de todas las personas no es justicia, porque tratar a una persona según su valor individual es parte de la justicia. Y suponiendo que tratemos a una persona según su valor, ¿qué determina el valor de esa persona? Lo que estoy tratando de mostrar es que en nuestros juicios morales no poseemos ni siquiera uno de los principios evidentes por sí mismos a que se refieren los teóricos intuitivos. Lo que se considera un principio evidente por sí mismo es simplemente una proposición que repite incontables palabras con la misma significación.

Según dije antes, si no podemos probar la intuición de lo bueno y de lo malo de la manera que proponen los teóricos intuitivos, entonces el enfoque intuitivo tiene escaso valor como teoría. Pero si sólo a los efectos de la argumentación suponemos que existe semejante intuición y que lo bueno consiste en seguir las leyes suministradas por esa intuición, ¿en qué clase de teoría ética se convierte entonces la teoría intuitiva? Como sostienen esos teóricos, la intuición no puede explicarse por la razón, pues la intuición es conciencia totalmente inmediata y libre de toda significación, conciencia que no tiene relación alguna con los sentimientos de dolor y de placer o de gusto y disgusto. De manera que si suponemos que seguir semejante intuición es bueno, lo que realmente es bueno para nosotros

carece de sentido, de suerte que seguir aquella intuición significa someternos a una ciega obediencia. La ley moral se hace entonces algo opresivo, impuesto desde afuera a la naturaleza humana; la teoría intuitiva equivale pues a una clase de ética heterónoma.

Muchos teóricos intuitivos por supuesto no hacen hincapié en la intuición en este sentido heterónomo, por ejemplo, identifican la intuición con la razón, es decir, piensan que las leyes fundamentales de la moral son evidentes por sí mismas a causa de la razón. En esa óptica, proceder bien es seguir los dictados de la razón, y así la distinción entre lo bueno y lo malo no puede clarificarse apelando a la intuición sino que sólo se explica por la razón. Algunos teóricos intuitivos identifican la intuición con el placer y el displacer o con el gusto y el disgusto.

En esta perspectiva el bien es bien porque procura cierto placer o satisfacción, y, por lo tanto, la medida de lo bueno y lo malo varía según el grado de placer o de satisfacción.

De estas maneras, por depender de la significación de la palabra "intuición", la teoría intuitiva se aproxima a una serie de otras teorías éticas. Por supuesto, una teoría intuitiva en el puro sentido de la expresión debe significar una intuición desprovista de toda significación pero, como la ética heterónoma, aquella teoría ética no explica por qué debemos seguir el bien. La base de la moral se hace algo completamente contingente y carente de sentido. Fundamentalmente lo que llamamos intuición moral comprende en verdad varios principios, incluso principios heterónomos emanados de una autoridad que es enteramente diferente de uno mismo y principios derivados de la razón, del sentimiento y del deseo. Por eso los llamados "principios evidentes por sí mismos" de la teoría intuitiva caen en varias contradicciones y conflictos. No hay manera de que podamos elaborar una sana teoría sobre la base de principios tan confusos.

20

Teorías éticas (II)

Me he referido a la imperfección de la teoría intuitiva sobre la ética y he mostrado cómo, al depender de la significación de la intuición, dicha teoría equivale a varias otras teorías. Ahora me ocuparé de la teoría puramente heterónoma de la ética, de la teoría de la autoridad. Los que propician esta teoría observan que el bien moral difiere de las exigencias propias de la naturaleza humana como el placer o la satisfacción del yo y que el bien tiene el sentido de ser un estricto mandamiento. Alegan esos autores que la moral deriva del mandato de algo que posee autoridad y poder absolutos, y que por lo tanto deberíamos seguir las leyes de la moral no en provecho del yo sino simplemente para cumplir las órdenes de esa autoridad absoluta. También sostienen que lo bueno y lo malo están determinados por los mandatos de la figura autoritaria. Como la base de todos nuestros juicios morales está formada por las enseñanzas de nuestros padres y maestros, por las leyes, los sistemas sociales y las costumbres, es muy natural que haya nacido semejante teoría ética. A diferencia de la teoría ética intuitiva que habla de las órdenes de la conciencia, esta teoría hace hincapié en una autoridad del mundo exterior.

Según la teoría de la autoridad, la figura autoritaria exterior debe ser algo con absoluta autoridad y poder sobre nosotros. En la historia de la ética encontramos dos tipos de teorías de la autoridad: 1) la teoría de la autoridad monárquica, basada en un gobernante soberano y 2) la teoría de la autoridad divina, basada en Dios. Esta última se desarrolló en la Edad Media cuando el cristianismo alcanzó su florecimiento máximo.

Según filósofos tales como Duns Escoto,[1] Dios tiene infinito poder sobre nosotros y la voluntad de Dios es por entero libre. Dios no nos manda que hagamos algo porque sea bueno, ni porque esté de acuerdo con la razón, pues Dios trasciende semejantes limitaciones. En otras palabras, Dios no manda hacer cosas porque éstas sean buenas, sino que las cosas son buenas porque Dios las manda. Duns Escoto lleva esta teoría al extremo al declarar que si Dios mandara realizar una matanza, la matanza sería cosa buena.

Un prominente abogado de la teoría de la autoridad monárquica es Thomas Hobbes, un inglés que escribió a principios de la Edad Moderna. Según Hobbes, la naturaleza humana es por entero e intrínsecamente mala y en la naturaleza los fuertes devoran a los débiles como presa. Podemos escapar a los sufrimientos causados por este estado de cosas sólo entregando toda la autoridad a un monarca y luego obedeciendo plenamente los mandatos del monarca. Hobbes sostiene que obedecer los mandatos del monarca es bueno y que desobedecerlos es malo. Encontramos un tipo parecido de teoría de la autoridad en el pensamiento del filósofo chino Hsün-tzu,[2] quien dejó escrito que bueno es seguir el camino de los antiguos reyes.

¿A qué clase de conclusión debemos llegar si nos atenemos estrictamente al punto de vista de la teoría de la autoridad? Aquí no podemos explicar por qué debemos hacer el bien, y este carácter inexplicable constituye precisamente el núcleo de la teoría. Obedecemos a la figura autoritaria simplemente porque es autoritaria. Si obedecemos a la autoridad por una razón diferente ya no se trata de autoridad. Dicen algunos que el miedo es el motivo principal de obedecer a la autoridad, pero detrás del miedo está la consideración de los intereses del yo; si obedecemos a causa de esos intereses, sin embargo, ya no estamos obedeciendo a causa de la autoridad. Por eso pensado-

1. Juan Duns Escoto (1266-1308), filósofo y teólogo escocés, consideraba el amor de Dios como un fundamental principio moral.

2. Hsün-tzu (338-298 a. de C.) sostenía que los seres humanos son intrínsecamente "malos" por ser egoístas que desean beneficios y placeres sensuales; el estudio y el aprendizaje sirven para controlar estas innatas tendencias y contribuyen a hacer hombres buenos. Hsün-tzu creía que, dada nuestra naturaleza básica, se necesita un gobernante fuerte, según el modelo de los antiguos reyes sabios de China, para controlar y castigar a los hombres de la sociedad.

res como Hobbes se apartan del punto de vista de la teoría pura de la autoridad.

Según Kirchmann,[3] que expuso la teoría de la autoridad del modo más agudo en tiempos recientes, cuando nos encontramos frente a algo grandioso como una alta montaña o el inmenso océano nos impresiona su grandiosidad y experimentamos pavor. Este sentimiento no es miedo o temor, sino que es un estado en el que el yo se siente cautivado por algo majestuoso del mundo exterior, se entrega a ese algo y se funde con él. Si la entidad que posee esa grandiosidad tiene voluntad, suscita un sentimiento de reverencia. Según Kirchmann, el motivo de obedecer a la autoridad es un sentimiento de reverencia. Pero reflexionando cuidadosamente comprobamos que la reverencia que podamos sentir por otro no carece de fundamento: veneramos a la persona como a alguien que ha realizado los ideales que nosotros mismos no hemos sido capaces de realizar. En consecuencia, no reverenciamos tan sólo a la persona sino que reverenciamos también los ideales. Por esa razón los animales no encuentran ningún valor en Sākyamuni o en Confucio.

De manera que, según la teoría estricta de la autoridad, la moral equivale a ciega subordinación. Tanto el temor como la reverencia carecen de sentido, son ciegas emociones. En una de las fábulas de Esopo, un cervato ve cómo su madre huye aterrorizada al oír los ladridos de un perro; el cervato pregunta por qué la corza, que tiene un cuerpo grande, huye al oír el ladrido de un pequeño perro. La corza responde que huyó porque el ladrido del perro era terriblemente aterrador aunque ella no supiera por qué. Ese miedo insensato parece ser el motivo moral más apropiado en la teoría de la autoridad. Si ello es así, luego la moral y el conocimiento son polos opuestos, y buenos son los ignorantes. Seguiríase pues de ello que para que los seres humanos progresen y se desarrollen deben desembarazarse lo antes posible de las restricciones de la moral. Seguiríase también de ello que cuando obramos de una determinada manera porque comprendemos que deberíamos proceder así en lugar de obedecer los mandatos de una autoridad, no desarrollamos una conducta moralmente buena.

En el marco de la teoría de la autoridad pues no podemos

3. Julius Hermann von Kirchmann (1802-1884) escribió sobre Spinoza, Locke, Hume, Leibniz y las *Críticas* de Kant.

explicar los motivos morales, de suerte que la llamada ley moral casi carece de todo sentido; en consecuencia la distinción entre lo bueno y lo malo pierde toda posible medida.

Algunos podrán alegar que deberíamos obedecer ciegamente a algo sencillamente porque se trata de la autoridad, sólo que hay varios tipos de autoridad. Por ejemplo, podemos encontrar una autoridad violenta y encontrar una elevada autoridad espiritual, pero como en cualquiera de los casos obedecemos a la autoridad, no habría diferencia y no podría establecerse la medida de lo bueno y lo malo. Por supuesto, la magnitud de poder podría considerarse una medida, pero sólo podemos hablar de esto después de haber determinado nuestros ideales. Nuestra respuesta a la pregunta de quién es más poderoso, si Jesús o Napoleón, depende de cómo concibamos nuestros ideales. Si decimos que los poderosos son quienes poseen poder en el mundo exterior, luego los más poderosos son quienes tienen fuerza física.

Saigyō[4] exclamaba: "¡ Aunque no sé lo que se venera, me corren lágrimas por las mejillas por su pavorosa majestad!" La majestad de la moral se encuentra en una esfera insondable. Aunque la teoría de la autoridad tiene cierta dosis de verdad en su centro, su gran defecto estriba en olvidarse consecuentemente de las exigencias naturales enraizadas en la naturaleza humana. La moral se basa en la original naturaleza humana y sobre esta base debe explicarse por qué uno debe realizar el bien.

4. Véase la nota 14 del prefacio, pág. 38.

21

Teorías éticas (III)

Como las teorías éticas heterónomas no pueden explicar por qué debemos comportarnos bien, el bien pierde toda significación. Esta circunstancia nos lleva a buscar las bases de la moral en la naturaleza humana y a considerar desde el punto de vista de la naturaleza humana problemas tales como el del bien y el de la razón por la que debemos conducirnos bien. Los sistemas éticos que muestran este enfoque se llaman éticas autónomas y se los puede dividir en tres tipos principales: el primer sistema, basado en la razón, se llama teoría racional o intelectual; el segundo, basado en las sensaciones o sentimientos de dolor y placer, se llama la teoría hedonista y el tercero, basado en la acción de la voluntad, se llama la teoría de la actividad.

La teoría racional o intelectual de la ética (ética dianoética) identifica lo bueno y lo malo o lo justo y lo injusto en la moral con la verdad y la falsedad del conocimiento. Sostiene que la verdadera naturaleza de las cosas es el bien, y que si uno conoce el aspecto verdadero de las cosas ve claramente por uno mismo lo que debe hacer, de suerte que nuestro deber puede deducirse como si fuera una verdad geométrica. De acuerdo con esta teoría, debemos hacer el bien porque el bien es la verdad. Nosotros, los seres humanos, estamos dotados de la facultad de la razón y así como en el conocimiento seguimos principios racionales, debemos seguirlos también en la práctica. (A manera de precaución permítaseme agregar que si bien *razón*[1] tiene varias significaciones filosóficas, aquí el término indica la relación de conceptos abstractos en el sentido habitual.) Por un lado, y en oposición a la concepción de Hobbes, según la cual la ley moral es algo arbitrario que puede eliminarse mediante la

1. El término japonés empleado aquí para designar la "razón" es *ri*.

voluntad del monarca, la teoría racional sostiene que la ley moral es inherente al carácter de las cosas y es eterna e inmutable. Por otro lado, la teoría racional afirma que cuando buscamos la base del bien y del mal en las percepciones o sentimientos, no podemos explicar el carácter universal de la ley moral y que al adherirnos a este enfoque destruimos la dignidad del deber y hacemos que las preferencias de cada persona sean el único criterio. Sobre la base de la universalidad de la razón, pues, esta teoría intenta establecer la universalidad de la ley moral y establecer la dignidad del deber. Aunque a menudo se confunde esta teoría con la teoría intuitiva, creo que lo mejor es considerarlas por separado, pues la intuición no se limita necesariamente a la intuición de la razón.

El ejemplo más claro de la teoría racional es el enfoque de Samuel Clarke[2] en el que las relaciones entre las cosas dentro del mundo humano son tan claras como los principios matemáticos, y mediante esas relaciones podemos conocer la propiedad o impropiedad de las cosas. Esto significa, por ejemplo, que porque Dios es infinitamente superior a nosotros, debemos obedecer a Dios o que las acciones injustas que otros nos infieren continúan siendo injustas cuando nosotros las hacemos en represalia. Clarke también discute por qué los seres humanos deben realizar el bien alegando que los animales racionales deben seguir la razón. A veces hasta declara que personas que tratan de obrar en oposición a la justicia son como quienes desean cambiar el carácter de las cosas y de este modo Clarke confunde enteramente el "es" con el "debería ser".

Si bien la teoría racional puede clarificar el carácter universal de la ley moral y llevarnos a tomar seriamente el deber, no nos suministra una manera de explicar todo lo referente a la moral. Debemos preguntarnos si podemos conocer, de un modo a priori mediante el poder del entendimiento formal, la ley moral que debe guiar nuestra conducta. El poder del entendimiento formal provee sólo leyes, como las llamadas tres leyes del pensamiento en lógica. Pero no puede darnos ningún contenido. A los representantes de la teoría racional les gusta dar ejemplos tomados de la geometría, pero los axiomas

2. Samuel Clarke (1675-1729), filósofo inglés y teólogo racionalista, expuso una teoría ética atendiendo a la propiedad de las relaciones entre las cosas.

geométricos no se extraen tan sólo mediante el poder formal del entendimiento; más bien derivan del carácter del espacio. Las inferencias deductivas de la geometría resultan de aplicar las leyes de la lógica a una intuición fundamental del carácter del espacio. Análogamente, en la ética debemos proceder de conformidad con las leyes de la lógica para aplicar principios fundamentales una vez que éstos se han hecho claros, pero esto no significa que tales leyes hayan clarificado los principios. Por ejemplo, ¿es clara la ley moral "Ama a tu semejante" sencillamente por obra del poder del entendimiento? Manifestamos caracteres de altruismo también como caracteres de amor a uno mismo. Pero, ¿por qué es uno superior a los demás? No es el poder del entendimiento lo que determina lo que es superior, sino que son nuestros sentimientos y deseos. Aun cuando nuestros intelectos pudieran hacernos conocer el verdadero carácter de las cosas, esto no nos daría el conocimiento de lo que es bueno. Saber que una cosa *es* de cierta manera no nos permite saber cómo *debería ser* esa cosa. Aunque Clarke sostiene que podemos conocer la propiedad y la impropiedad partiendo del verdadero carácter de las cosas, los juicios sobre propiedad e impropiedad no son realmente juicios dados por el intelecto puro, sino que son más bien juicios de valor. Sólo cuando buscamos algo formulamos juicios de propiedad e impropiedad.

Los representantes de la teoría racional nos dan una explicación de por qué debemos realizar el bien y aducen que debemos seguir los principios racionales porque somos seres racionales. Es natural que alguien que comprenda los principios racionales siga sus dictados en el dominio del conocimiento. Pero el juicio lógico y la decisión de la voluntad son cuestiones diferentes. Los juicios lógicos no son necesariamente causas de la voluntad, pues la voluntad nace de sentimientos e impulsos, no de la mera lógica abstracta. Hasta la máxima de Confucio "No hagas a los demás lo que no quisieras que los demás te hagan a ti" carece casi de sentido sin la motivación de la simpatía. Si la lógica abstracta fuera la motivación de la voluntad, luego aquellos que más se atienen al razonamiento serían las mejores personas. Sin embargo, nadie puede negar que a veces las personas ignorantes son en realidad mejores que los que tienen muchos conocimientos.

Consideré ya a Clarke como abogado de la teoría racional. Este autor representa el aspecto teórico de tal perspectiva, en

tanto que los cínicos[3] representan su aspecto práctico. Basándose en el argumento de Sócrates de que el bien y el conocimiento son idénticos, los cínicos miraban todo deseo y todo placer como malos y llegaban a la conclusión de que el único bien es liberarse uno de los deseos y los placeres, para seguir los dictados de la razón. Pero la razón pura de los cínicos —una razón pasiva, sin contenido— es algo que se encuentra meramente en oposición al deseo. Para los cínicos, la meta de la moral consiste en superar los deseos y placeres y conservar la libertad de espíritu. El célebre Diógenes[4] es un buen ejemplo de este enfoque.

Los estoicos, que sucedieron a los cínicos, expusieron principios análogos:[5] el universo está controlado por la razón, según afirmaban, y la esencia de la humanidad se encuentra en esa racionalidad. Seguir los dictados de la razón significa las leyes de la naturaleza, y éste es el único bien de la vida humana. La vida, la salud y las posesiones materiales no son buenas y la pobreza, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte no son malas. Para los estoicos, el bien supremo se encuentra sólo en la libertad y la tranquilidad del espíritu. Por esta razón, los estoicos, lo mismo que los cínicos, procuran eliminar todos los deseos y llegar a un estado sin deseos (*apatía*). Epícteto es el principal representante de esta concepción.

Si seguimos a los cínicos y a los estoicos y consideramos la razón pura (opuesta al deseo) como nuestra meta, no podemos dar una articulación teórica a la motivación moral ni dar en la práctica un contenido activo al bien. Todo lo que podemos hacer es afirmar, como hacían los cínicos y los estoicos, que el único bien consiste en liberarse uno de los deseos. Pero únicamente porque buscamos un bien aun mayor debemos liberarnos del deseo. Nada es más irracional que decir que el bien consiste en controlar el deseo sólo por controlar el deseo.

3. Esta escuela de filosofía griega se inició con Antístenes (455-360 a. de C.), un discípulo de Sócrates. Los cínicos sostenían que uno alcanzaba la felicidad liberándose totalmente del deseo.

4. La vida de Diógenes (413-327 a. de C.) ilustra las enseñanzas de los cínicos, especialmente en lo tocante a las virtudes de simplicidad y control de uno mismo. Se supone que vivía en una tina en el templo de Cibeles y que a mediodía salía con una linterna en busca de una persona honesta. Su estilo de vida le valió el apodo de *Kyon* o perro.

5. Esta escuela de filosofía fue fundada por Zenón de Citio (362-264 a. de C.). Los estoicos sostenían que uno debe aceptar la situación de su vida como reflejo de la razón universal y que esa vida está sustentada por el desapego del mundo exterior y por el hecho de vivir con arreglo a la razón humana.

22

Teorías éticas (IV)

La teoría racional de la ética da un paso más que la ética heterónoma, por cuanto intenta explicar el bien teniendo en cuenta la esencial naturaleza humana. Pero, como ya dije, no podemos resolver el problema fundamental de por qué debemos realizar el bien si basamos la teoría racional simplemente en la razón formal. Cuando consideramos más profundamente el yo, comprobamos que la búsqueda de la comodidad y el rechazo de la incomodidad son hechos naturales e innegables del sentimiento humano porque la voluntad surge de los sentimientos de placer y de dolor. Aun cuando parezca que una acción se cumple por una razón diferente de la razón del placer, como cuando alguien perece por practicar la benevolencia, si examinamos bien lo que está detrás de esa acción, vemos que, después de todo, esa persona está buscando una suerte de placer. Las metas de la voluntad en última instancia no existen independientemente del placer, y el hecho de que tomemos el placer por la meta de la vida humana es una verdad evidente por sí misma que no necesita ulterior explicación. Es pues natural que haya nacido una teoría ética que considere el placer como la única meta de la naturaleza humana y que elabore en consecuencia una explicación de la diferencia que hay entre bien moral y mal moral. Esta teoría se llama la teoría hedonista y comprende dos variedades: el hedonismo egoísta y el hedonismo universalista.

Según la teoría del hedonismo egoísta, el placer del yo es la única meta de la vida humana; aun cuando obremos en beneficio de otras personas, en realidad estamos buscando el placer de nuestro yo. En esta perspectiva, el supremo placer del yo es el supremo bien. Los más puros representantes de

esta teoría son Epicuro y la escuela cirenaica de Grecia.[1]

Aristipo,[2] fundador de la escuela cirenaica, admite un placer espiritual que se distingue del placer físico, pero considera que todos los placeres son idénticos y que el máximo placer es el bien. Como valora los placeres activos y tiene en mayor estima los placeres momentáneos que los placeres que perduran toda la vida, Aristipo es el representante de la forma más cabal de la teoría hedonista.

Epicuro afirma que todos los placeres son idénticos, que el placer es el único bien y que no hay que rechazar ningún placer, salvo que éste determine penosas consecuencias. Contrariamente a Aristipo, Epicuro cifra más valor en los placeres que duran toda la vida que en los placeres momentáneos, y valora más los placeres pasivos —es decir, los estados sin dolor— que los placeres activos. Para Epicuro el bien supremo es la tranquilidad del espíritu. Pero aun así su credo fundamental es hedonismo egoísta, pues considera las cuatro virtudes cardinales de los griegos —sabiduría, templanza, coraje y justicia— los medios necesarios para alcanzar el placer del yo. Por ejemplo, la justicia en sí misma no tiene ningún valor, pero es necesaria para que los hombres se abstengan de hacerse daño los unos a los otros y aseguren la felicidad. Este enfoque presenta su forma más clara en las opiniones que tiene Epicuro sobre la vida social: la sociedad es necesaria para beneficio del yo, y las naciones existen sólo para proveer a la seguridad del individuo. Poder evitar embarazos sociales y al mismo tiempo brindar adecuada seguridad es el más deseable estado de cosas. La doctrina de Epicuro se parece bastante al anacoretismo[3] pues aconseja evitar la vida de familia en la medida de lo posible.

Examinemos ahora el hedonismo universalista, también conocido como utilitarismo. En sus principios fundamentales, esta teoría es idéntica al hedonismo egoísta, sólo que difiere de éste porque considera el placer social o placer público —en lugar

1. Tanto la escuela cirenaica como Epicuro (341-270 a. de C.) sostenían que el placer es el objetivo de la vida. La escuela cirenaica hacía hincapié en la prudencia, entendida como un medio para evitar el dolor. Epicuro ponía énfasis en el placer, en el sentido de verse uno libre del dolor. El ejercicio de la virtud y una vida simple conducen al placer que es el bien supremo.

2. Aristipo de Cirene (445-380 a. de C.) era un discípulo de Sócrates.

3. El anacoretismo consiste en vivir en la reclusión por razones religiosas. El término deriva del verbo griego *anachorein*, retirarse.

del placer individual— el bien supremo. El representante más cabal de esta teoría es Bentham[4], para quien la meta de la vida humana es el placer y el bien no es otra cosa que el placer mismo. Todos los placeres son idénticos y se diferencian sólo por su cantidad, no por su calidad. (En consecuencia, el placer que procura el juego de la ruleta y el placer que procura la sublime poesía son idénticos.) El valor de la conducta está, no como sostienen los teóricos intuitivos, en la conducta misma, sino en los resultados de la conducta, es decir, la conducta que procura gran placer es buena conducta. Esto conduce a la cuestión de qué clase de conducta es la mejor. Como los principios fundamentales del hedonismo llevan necesariamente a Bentham a pensar que la máxima felicidad de la mayoría es racionalmente un placer mayor que la máxima felicidad del individuo, este autor afirma que la máxima felicidad de la mayoría es el bien supremo y que la mejor conducta es aquella que promueve este estado de cosas.

En esta perspectiva teórica, Bentham también se ocupa de un método científico para determinar cuantitativamente el valor de la conducta y del placer; por ejemplo, cree Bentham que podemos calcular el placer con arreglo a medidas tales como la intensidad, la duración, la seguridad y la incertidumbre.

El punto de vista de Bentham con su teoría hedonista, es por entero coherente, sólo que le falta una clara explicación de por qué la máxima felicidad de la mayoría, en lugar de la máxima felicidad del individuo, deba ser el bien supremo. El placer necesariamente implica un sujeto que sienta el placer; hay placer precisamente porque existe alguien que lo siente. Y el agente que siente el placer es en todos los casos un individuo. ¿Por qué, partiendo de los principios básicos del hedonismo, Bentham llega a situar el placer de la mayoría por encima del placer del individuo? Mill y otros consideran el hecho de que como los seres humanos sienten simpatía por otros seres humanos, sienten mayor placer al gozar de algo con los demás que al gozarlo solos, pero hasta en este caso, el placer derivado de la simpatía no es el placer de los demás, sino que se trata del propio placer de uno, de suerte que el placer de uno mismo continúa siendo la única medida.

4. Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo inglés, considera el objetivo del utilitarismo como "el máximo bien para el máximo número de personas".

Debemos también considerar qué ocurre cuando el placer que uno experimenta entra en conflicto con el placer de otros: ¿podemos decir, desde el punto de vista del hedonismo, que aun entonces debe uno renunciar a su propio placer y buscar el placer de los otros? Como ocurre con la teoría de Epicuro, esta teoría inevitablemente llega a ser una forma de teoría egoísta y un inevitable resultado del hedonismo. Bentham y Mill afirman vigorosamente que el placer del yo y el placer de los otros coincide, pero ni siquiera podemos empezar a demostrar este argumento en el terreno de los hechos de la experiencia.

Me he referido a los principales puntos de las teorías hedonistas; hagamos ahora su crítica. En primer lugar, si aceptamos el supuesto fundamental de estas teorías —el supuesto de que el placer es la única meta de la vida humana—, ¿podemos dar una medida suficiente de conducta mediante estas teorías? Desde el punto de vista del hedonismo estricto, todas las clases de placeres son iguales y las diferencias que exhiben son sólo diferencias cuantitativas de intensidad. Si suponemos en el placer varias diferencias cualitativas por las que difiere su valor, entonces deberíamos reconocer un principio diferente del placer que determina el valor. Esto estaría en conflicto con la doctrina según la cual el placer es el único principio determinante del valor de la conducta.

Mill, que actuó después de Bentham, admite varias distinciones cualitativas en el placer y sostiene que cualquier persona que experimente dos tipos de placer puede determinar fácilmente la superioridad e inferioridad de esos dos tipos de placer. Por ejemplo, cualquiera de nosotros preferirá ser un Sócrates y estar insatisfecho a ser un cerdo y estar satisfecho. Mill afirma que estas distinciones se deben al sentido de dignidad del ser humano. Sin embargo, esta afirmación se aparta del punto de vista de la teoría hedonista, en el que no se admite ninguna posibilidad de poner un placer por encima de otro, aunque un placer pueda ser menos intenso que otro.

Si suponemos, como suponen Epicuro y Bentham, que los placeres son todos fundamentalmente iguales y difieren sólo cuantitativamente, ¿cómo podemos determinar relaciones cuantitativas entre placeres y determinar de esta manera el valor de la conducta? Aristipo y Epicuro no dan ningún claro criterio, sencillamente se limitan a decir que somos capaces de distinguir mediante el intelecto. Como ya dije, sólo Bentham trata en

detalle ese criterio, pero aun en una sola persona, la sensación de placer cambia fácilmente, pues depende del momento y de las circunstancias, de manera que no resulta claro saber si un placer tiene más fuerza que otro. También es sumamente difícil determinar correspondencias entre grados de intensidad y de duración. Y si es difícil establecer una vara para medir el placer en el caso de un individuo, más difícil aún es calcular el placer de otros y determinar la extensión del placer, como intentó hacerlo la forma universalista de esta teoría. Por lo general se piensa que los placeres espirituales son superiores a los físicos; y ciertamente parece que el valor del placer ha sido tradicionalmente fijado pues consideramos que el honor es más importante que la riqueza y que el placer de muchas personas es más precioso que el placer del individuo. Pero este criterio se estableció sobre la base de observaciones de varias facetas de las cosas y no sobre la base de la intensidad del placer.

En lo que hemos expuesto se supone que los principios capitales del hedonismo son correctos, pero aun así nos es sumamente difícil obtener un canon preciso para determinar el valor de nuestra conducta. Demos un paso más e investiguemos los supuestos básicos del hedonismo: el supuesto de que todos desean el placer y el supuesto de que el placer es el único objetivo de la vida humana. Todo el mundo hace tales suposiciones, pero si reflexionamos en ellas comprobamos que no son verdaderas. Debemos reconocer que además de los placeres egoístas, el hombre posee anhelos altruistas elevados o ideales, por ejemplo, latente en el espíritu de toda persona está en cierta medida el deseo de brindarse a los seres amados, aun cuando esto pudiera implicar sacrificar las propias necesidades; o está también latente el deseo de poner por obra ideales por más que esto signifique correr el riesgo de morir. Esos motivos a menudo muestran una extraordinaria fuerza y hasta pueden hacer que los hombres cometan trágicos actos de sacrificio.

La idea de que los seres humanos buscan tan sólo el placer del yo parece una verdad penetrante, pero en realidad, dista mucho de los hechos. Por supuesto, los abogados de las teorías hedonistas reconocen la existencia de actos de sacrificio, pero piensan que aun cuando deseemos sacrificarnos por nuestros seres amados o atrevernos a realizar actos de sacrificio para poner en práctica nuestros ideales, estamos tratando de satisfacer los deseos del yo y por lo tanto, en el fondo, estamos

meramente buscando nuestro propio placer. Es un hecho cierto el de que toda persona en cualquier situación busca la satisfacción de sus deseos, pero no podemos decir que una persona que busca esa satisfacción esté buscando el placer. Aun cuando pongamos en práctica un ideal, con muchos dolores y trabajos, experimentamos una sensación de satisfacción que inevitablemente acompaña lo que realizamos. Esa sensación es por cierto una clase de placer, pero no podemos sostener que la sensación de placer sea desde el principio el objetivo de nuestra acción. Para que se dé esa sensación placentera de satisfacción, deben existir primero en nosotros deseos naturales. Y precisamente porque tenemos esos deseos nace el placer de la satisfacción cuando se los realiza. En consecuencia, decir que todos los anhelos y requerimientos tienen el placer como meta porque está presente la sensación placentera cuando se realizan esos anhelos, significa confundir causa y efecto.

Los seres humanos tienen un instinto altruista innato. Por esa razón, amar a otros nos procura ilimitada satisfacción. Pero no podemos decir que amamos a los demás por nuestro propio placer. Si tenemos la más leve idea de que estamos obrando por nuestro propio placer, no podemos sentir la satisfacción que emana del altruismo. Ni el deseo de amar a los demás, ni el deseo de amarse uno mismo tiene el placer como meta. Los deseos de alimento y los deseos sexuales, por ejemplo, se deben a que estamos impulsados por una especie de necesidad que encontramos en nuestros instintos innatos; no se deben a que tienen como meta el placer. Los hambrientos lamentan la existencia del apetito y los enamorados sin esperanzas detestan la existencia del amor. Si el placer fuera nuestro único objetivo, nada sería más contradictorio que la vida humana. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, el camino que conduce al placer sólo se abre ante nosotros cuando apartamos todos los deseos. Por esta razón, el argumento de Epicuro de que el estado desprovisto de todo deseo —es decir, la tranquilidad del espíritu— es el máximo placer coincide con los ideales de los estoicos, quienes partían de un principio fundamental opuesto al de Epicuro.

Algunos defensores de las teorías hedonistas sostienen que lo que hoy se considera un deseo natural sin un objetivo de placer era originalmente algo que se daba conscientemente pero que luego (en la vida del individuo o el proceso de evolución

de los seres vivos) se hizo inconsciente y se convirtió en una segunda naturaleza por obra del hábito. En otras palabras, los deseos naturales que no tienen el placer como meta constituían originalmente un medio de obtener placer, y luego, por el hábito, se convirtieron en la meta misma. (En este sentido, Mill y otros dan a menudo el ejemplo del dinero.) Por cierto, algunos de nuestros deseos llegan a ser una segunda naturaleza mediante el hábito, pero no todos los deseos que tienen como meta algo diferente del placer surgen por obra de este proceso. Nuestros espíritus, lo mismo que nuestros cuerpos, están activos desde el nacimiento y comprenden varios instintos. El hecho de que las gallinas picoteen naturalmente los granos de arroz o el hecho de que los patos entren naturalmente en el agua deriva del mismo principio. ¿Pasan estos actos instintivos de ser conscientes a ser hábitos inconscientes debido a la herencia? De acuerdo con las actuales teorías de la evolución biológica, los instintos de los seres vivos no se produjeron mediante este proceso. Antes bien, originalmente los instintos eran aptitudes presentes en las simientes de las cosas vivas, y las cosas vivas que poseían las aptitudes más adecuadas a las circunstancias sobrevivieron y posteriormente llegaron a exhibir estas aptitudes específicas como instintos.

Como ya dijimos, aun cuando el hedonismo, comparado con la teoría racional, se acerca más a las realidades de la naturaleza humana, desde el punto de vista del hedonismo, las distinciones de bien y mal sólo pueden determinarse según las sensaciones de placer y dolor. Así no podemos pues ni dar un criterio preciso y objetivo ni explicar los elementos imperativos del bien moral. Además, considerar el placer como el único objetivo de la vida no está de acuerdo con los hechos de la real existencia humana. De ninguna manera podemos darnos por satisfechos con el placer. Quien toma el placer como el único objetivo de la vida obra contra la naturaleza humana.

23

El bien (El energetismo)

He considerado varias concepciones del bien y he señalado sus insuficiencias; por eso creo que lo discutido hace que resulte más clara la verdadera significación del bien. Consideremos ahora el bien que debe ser la meta de nuestra voluntad, esto es, el criterio que debe determinar el valor de nuestra conducta. Como ya dije, debemos buscar la base de los juicios de valor en la experiencia directa que se da en nuestra conciencia. El bien tiene que articularse partiendo de requerimientos internos de la conciencia, no desde afuera. No podemos explicar cómo debería ser algo partiendo simplemente de la manera en que ese algo es o se da. El criterio último de verdad se encuentra en la necesidad interna de la conciencia. Pensadores tan importantes como San Agustín y Descartes partieron desde ese punto de vista y también nosotros debemos buscar el criterio fundamental del bien en el interior de la conciencia.

La ética heterónoma coloca el criterio del bien y del mal fuera de nosotros; al adoptar ese punto de vista tal ética no puede explicar por qué deberíamos proceder bien. En comparación, el enfoque adoptado por la teoría racional, según el cual el valor del bien y del mal está determinado por la razón, como una de las actividades internas de la conciencia, representa un paso dado hacia adelante, pero aun así la razón no puede determinar el valor de la voluntad. Como lo indicó Høffding[1] en su afirmación de que la conciencia comienza y termina con la acción de la voluntad, la voluntad es un hecho más importante que la

1. Harald Høffding (1843-1931), filósofo danés e historiador de la filosofía, toma en un sentido amplio este término y es un concepto más importante que el conocimiento y el sentimiento.

actividad del entendimiento abstracto; lo cierto es que el entendimiento abstracto no da origen a la voluntad, sino que la voluntad controla dicha actividad. Podría ser aceptable que las teorías hedonistas declaren que el sentimiento y la voluntad sean probablemente manifestaciones del mismo fenómeno con diferentes fuerzas pero, como ya vimos, el placer nace de la satisfacción de anhelos innatos de la conciencia y esas exigencias innatas que se dan como impulsos e instintos son más importantes que las sensaciones de placer y de displacer.

Para explicar el bien es claro que debemos investigar el carácter de la voluntad. La voluntad es la actividad unificadora fundamental de la conciencia y es una manifestación directa de la fundamental fuerza unificadora de la realidad. La voluntad implica la acción con miras a uno mismo, no con miras a los demás. La base para determinar el valor de la voluntad sólo puede buscarse en la voluntad misma. Como lo declaramos al tratar sobre la naturaleza de la conducta, la acción de la voluntad presenta el siguiente carácter: en la base de la voluntad hay anhelos o requerimientos innatos (las causas de conciencia) que aparecen en la conciencia como conceptos de metas que unifican la conciencia; cuando esa unificación llega a su consumación completa —cuando los ideales se realizan— experimentamos satisfacción. Cuando obramos contra esos ideales, sentimos insatisfacción. Como lo que determina el valor de la conducta está por entero en esas fundamentales e innatas exigencias de la voluntad, cuando las realizamos por completo (cuando realizamos nuestros ideales) se dice que nuestra conducta es buena y cuando obramos contra ellos, se censura nuestra conducta y se dice que es mala. En consecuencia, el bien es la realización de nuestros anhelos y requerimientos internos, la realización de nuestros ideales; trátase del desarrollo y consumación de la voluntad.

La teoría ética que se basa en estos fundamentales ideales se llama energetismo y podemos encontrar su origen en Platón y Aristóteles. Aristóteles escribió que la meta de la vida humana es la felicidad (*eudaimonia*) y que alcanzamos esa felicidad mediante la acción perfecta, no mediante la búsqueda del placer.

Muchos de los que se llaman moralistas pasan por alto este aspecto de la acción. Fundándose en los conceptos de deber y ley, creen que la naturaleza fundamental del bien es eliminar

los deseos del yo y restringir la acción. Como nos falta una comprensión cabal de la verdadera significación de nuestras acciones, nosotros, seres imperfectos, nos vemos por supuesto a menudo en apuros, de manera que es muy natural que se hable de eliminar deseos y restringir las acciones. Pero sólo porque existen anhelos mayores que deben fomentarse necesitamos suprimir anhelos menores; por lo tanto suprimir sin distinción todos los requerimientos es algo que va en contra de la fundamental naturaleza del bien. El bien debe incluir cierta dosis de autoridad imperativa, pero más necesario aún es el goce natural. No hay un valor inherente en el deber moral y en la ley moral misma, pues ese deber y esa ley surgen sobre la base de los grandes requerimientos y anhelos a que nos hemos referido.

En esta óptica, el bien y la felicidad no están en conflicto y, lo mismo que Aristóteles, podemos decir que el bien es felicidad. La satisfacción de los requerimientos del yo o la realización de los ideales representa siempre una felicidad. Si bien esta sensación de felicidad acompaña necesariamente al bien, no podemos sostener —como hacen las teorías hedonistas— que el placer es el objetivo de la voluntad y que el placer es el bien. Aunque se parecen, el placer y la felicidad son diferentes. Podemos alcanzar la felicidad mediante la satisfacción y la satisfacción nace de la realización de anhelos o ideales. "Comer alimentos toscos, beber agua y doblar el brazo para que sirva de almohada también procuran placer", como dijo Confucio.[2] Dependiendo de las circunstancias, somos capaces de conservar la felicidad aun en medio de los dolores. La verdadera felicidad es en realidad algo que se obtiene mediante la realización de ideales. Por supuesto, generalmente suele entenderse la realización de los ideales del yo o la satisfacción de anhelos internos como egoístas; pero para nosotros la voz de los anhelos internos más profundos del yo tiene enorme poder, y en la naturaleza humana no hay nada que inspire más reverente respeto.

Suponiendo que el bien significa la realización de ideales y la satisfacción de anhelos internos, ¿de dónde proceden estos

2. Esta declaración de Confucio se encuentra en el libro 7 de las *Analectas*. Arthur Waley ofrece la siguiente traducción: "Quien busca sólo toscos alimentos para comer, agua para beber y dobla el brazo para que le sirva de almohada, encontrará, sin buscarla, felicidad en ello". Según la traducción de Arthur Waley contenida en *The Analects of Confucius*, Nueva York, Vintage, pág. 126.

anhelos o ideales? ¿Y qué carácter tiene el bien? Como la voluntad es la actividad unificadora más profunda que trabaja en la conciencia —es decir, la acción del yo o de uno mismo— los anhelos fundamentales o ideales que llegan a ser la causa de la voluntad derivan del carácter del yo y constituyen la fuerza del yo. En nuestra conciencia, una unidad interna siempre está presente en la base del pensamiento, de la imaginación, de la voluntad, del sentimiento y de los impulsos, y todos los fenómenos de conciencia constituyen el desarrollo completo de esa unidad. La facultad más profunda que unifica este todo es nuestro yo y la voluntad es aquello que más por completo expresa esa facultad. De manera que el desarrollo y la consumación de la voluntad no es otra cosa que el desarrollo y la consumación del yo; de suerte que el bien significa el desarrollo y la consumación —la autorrealización— del yo. En otras palabras, para nuestro espíritu el bien supremo es desarrollar sus varias aptitudes y alcanzar una perfecta consumación. En este sentido, la *entelequia* de Aristóteles es el bien.[3] En el caso de un ser humano, desplegar su naturaleza innata —así como un bambú o un pino despliega plenamente su naturaleza— es el bien. Spinoza decía que la virtud consiste en obrar de acuerdo con la naturaleza de uno mismo.[4]

En esta perspectiva, el concepto de bien se aproxima al concepto de belleza. La belleza se experimenta cuando las cosas se realizan así como se realizan los ideales, lo cual significa que las cosas despliegan su naturaleza original. Así como las flores son más bellas cuando manifiestan su naturaleza original, los seres humanos alcanzan el pináculo de la belleza cuando expresan su naturaleza original. En este sentido, el bien es belleza. Por poco valiosa que parezca una conducta cuando se la mira a la luz de los grandes anhelos de la naturaleza humana, si se trata de una conducta verdaderamente natural en la cual

3. *Entelequia* es tanto la realidad acabada de una entidad como el poder de esa entidad para alcanzar la consumación.

4. En su *Etica* Spinoza dice que "la verdadera virtud no es otra cosa que vivir de acuerdo con la razón; en tanto que la flaqueza consiste en permitir el hombre que cosas exteriores a él lo conduzcan y que ellas lo determinen a obrar de una manera exigida por la disposición general de las cosas en lugar de obrar por su propia naturaleza considerada en sí misma". Dagobert D. Runes, comp., *The Ethics of Spinoza: The Road to Inner Freedom*, Secaucus, N.J., Citadel Press, 1976, pág. 100.

se manifiestan las aptitudes innatas de la persona, esa conducta suscita cierto sentido de belleza. En la esfera moral, dicha conducta da así mismo nacimiento a una especie de sentimiento magnánimo. Los griegos consideraban que lo bueno y lo bello eran idénticos, una idea expresada principalmente por Platón.

Además, desde cierto ángulo, el concepto de bien coincide con el concepto de realidad. Como ya lo declaramos, el desarrollo y consumación de una cosa es el modo fundamental de establecer toda realidad, de suerte que el espíritu, la naturaleza y el universo todo cobran existencia en virtud de ese modo. El bien, concebido como el desarrollo y consumación del yo, significa que obedecemos las leyes de la realidad llamada el yo. Es decir, el bien supremo consiste en la unión con la verdadera realidad del yo o de uno mismo. De modo que las leyes de la moral quedan incluidas en las leyes de la realidad y podemos explicar el bien atendiendo a la verdadera naturaleza de la realidad llamada el yo. Los requerimientos internos, que constituyen la base de los juicios de valor, y el poder unificador de la realidad son una sola cosa, no dos. El hecho de concebir por un lado la existencia y por otro el valor como instancias separadas se debe a un acto de abstracción que distingue objetos de conocimiento, por un lado, y objetos de sentimiento y voluntad por otro; pero en la realidad concreta la existencia y el valor son esencialmente una sola cosa. Así, buscar el bien y volverse al bien significa conocer la verdadera realidad del yo. La idea de que la verdad y el bien concebidos como idénticos en la teoría racional es parcialmente verdadera, pero el conocimiento abstracto y el bien no coinciden necesariamente. Conocer la verdadera realidad del yo significa alcanzar una realización existencial.

Las ideas expuestas son fundamentales en Grecia, especialmente en Platón, para quien la idea del bien es el fundamento de la realidad. Y también en la India, según los *Upanishads*. Y en la filosofía medieval encontramos esta expresión: "Toda realidad es buena" (*omne ens est bonum*). Creo que estas ideas constituyen el concepto más profundo del bien.

24

El bien como unidad de la personalidad

Habiendo expuesto una concepción general del bien, examinaré ahora el concepto de bien con más detalle y trataré de aclarar sus características distintivas.

Evidentemente todos nosotros reconocemos que la conciencia no es una actividad simple, sino que se trata más bien de una síntesis de varias actividades. Y los anhelos que surgen en nosotros tampoco son simples, sino que son naturalmente muy variados. Esto nos lleva a formularnos una pregunta que se refiere al bien del sí mismo como todo: ¿La realización de qué requerimiento interno constituye el supremo bien?

Ninguno de los fenómenos de nuestra conciencia aparece solo; sin excepción, cada uno se presenta en relación con otros fenómenos. Un momento de la conciencia no es simple pues contiene complejos elementos que dependen unos de otros ya que poseen una especie de significación en relación con los demás. La conciencia en un momento dado y también durante toda una vida está organizada según un sistema y el "yo" es el nombre que damos a la unidad de ese todo.

Nuestros anhelos o requerimientos internos tampoco surgen solos. Necesariamente también ellos se dan en relación con otros. Para nosotros el bien difiere de la satisfacción de sólo una clase de anhelo o de un anhelo experimentado en un determinado momento. Por supuesto, una determinada demanda interna es buena sólo cuando está relacionada con el todo. Por ejemplo, el bien del cuerpo deriva, no de la salud de una de sus partes, sino de la armonía del cuerpo como un todo. En la perspectiva del energetismo, el bien es pues primariamente una armonía coordinada —o término medio— entre varias actividades. Nues-

tra conciencia es la actividad consciente que armoniza y unifica esas varias actividades.

La idea de que la armonía constituye el bien se remonta a Platón. Platón compara el bien con la armonía de la música y pensadores como Shaftesbury[1] adoptaron esta idea. Aristóteles expone la teoría de que el término medio es lo bueno y la versión asiática de esta idea aparece en *El libro de los medios*.[2] Aristóteles sitúa todas las virtudes en el término medio y sostiene por ejemplo que la valentía es el término medio entre la temeridad y la timidez, y que la frugalidad es el término medio entre la tacañería y el despilfarro, opinión que se parece mucho al pensamiento de Tzu-ssu.[3] Basándose en la teoría de la evolución Herbert Spencer[4] análogamente sostiene que el bien es el promedio de varias facultades, lo cual equivale a la misma concepción de los demás pensadores que acabamos de mencionar.

Sin embargo, decir sencillamente que el bien es la armonía o el término medio no aclara suficientemente su significación. ¿Qué significación tienen aquí armonía y término medio? La conciencia no es un conjunto de acciones sucesivas, sino que consiste en un solo sistema unificado. En consecuencia, el concepto de armonía o de término medio no implica una connotación cuantitativa; debe significar un orden sistemático. Una

1. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, conde de Shaftesbury (1671-1713), trabajó en los terrenos de la estética y la filosofía moral. Creía en la posibilidad de una armonía (basada en innatas predisposiciones humanas) entre el individuo y la sociedad y entre el egoísmo y el altruismo. Consideraba la belleza como una clase de armonía que se encontraba especialmente en la música. Su obra principal fue *Characteristiks of Men, Manners, Opinions, Time* (1711).

2. Junto con las *Analectas* de Confucio, *El libro de Mencio* y la *Gran enseñanza*, *El libro de los medios* es uno de los "Cuatro Libros" del pensamiento chino clásico. Originalmente era un capítulo de los *Li Chi*, o registro de ritos, que es uno de los "Cinco Clásicos".

3. Tradicionalmente se considera a un nieto de Confucio, Tzu-ssu, el autor de los *Li Chi* y por lo tanto también de *El libro de los medios*.

4. Herbert Spencer (1820-1903) trabajó fundándose en el concepto darwiniano de evolución, atendiendo especialmente a la creciente heterogeneidad. Basada en el pensamiento evolucionista, su teoría ética es utilitaria, pues identifica valores éticos o buenos con lo que permite un placer de largo plazo. Expuso estas ideas en *First Principles* (1862) y en *Principles of Ethics* (2 vols., 1879-93).

vez aceptado esto, ¿cuál es el orden que distingue a cada una de las varias actividades de nuestro espíritu? En niveles inferiores, nuestro espíritu, lo mismo que el espíritu de los animales, es simplemente una actividad instintiva, a saber, como funciona por impulsos en respuesta a objetos que están ante nosotros, el espíritu está movido enteramente por el deseo físico. Sin embargo por simples que sean, los fenómenos de conciencia necesariamente van acompañados de algún proceso de ideación; por instintiva que sea la actividad de la conciencia, la actividad de ideas está siempre oculta detrás de ella. (Creo que esto ocurre necesariamente también en el caso de los animales superiores no humanos.) Con la posible excepción de personas mentalmente muy atrasadas, ningún ser humano puede quedar satisfecho con los deseos puramente físicos, pues los deseos acompañados de ideas están siempre obrando en el fondo de sus espíritus. En suma, todas las personas abrazan alguna clase de ideal. Hasta el anhelo de adquirir ganancias, propio de un avaro, deriva de algún ideal. Los seres humanos no existen por su carne sino que viven más bien sobre la base de ideas. En su poema, "La violeta", Goethe dice que una violeta de los campos alcanza la realización del amor cuando es hollada por la planta de una joven pastora.[5] Considero que éste es el sentimiento verdadero de todo ser humano.

La actividad de ideas es la principal actividad del espíritu, y nuestra conciencia debería estar controlada por aquella actividad. Para nosotros el verdadero bien consiste en satisfacer las demandas que surgen de tal actividad. Aceptando esta idea y dando un paso más para indagar la ley fundamental de la actividad de ideas, llegamos a considerar las leyes de la razón. Las leyes de la razón expresan las relaciones más universales e importantes entre las ideas; se trata de leyes supremas que controlan la actividad de las ideas. La razón es la facultad básica que debería controlar nuestro espíritu y satis-

5. En su poema Goethe describe el amor de una violeta [debe notarse que en alemán *Veilchen* es un sustantivo neutro] por una joven pastora; la violeta aspira a captar la mirada de la pastorcilla y permanecer junto a ella: "¡Ay, ay! La pastora se acercó,/ La violeta no encontró su mirada/ Sino que la doncella aplastó la flor./ Esta pereció no sin murmurar antes:/ 'Y si muero, ¡oh, venturosa suerte la mía!/ Pues por ella muero, por su dulce planta' ". Según la traducción de John Storer Cobb y Nathan Haskell Dole, comp.; *Goethe: Poetical Works, Reynard the Fox,* Boston, Dana Estes, 1902, pág. 120.

facer los dictados de la razón es nuestro bien supremo. También se puede decir pues que el bien humano consiste en seguir los dictados de la razón. Haciendo riguroso hincapié en esta idea, los cínicos y los estoicos rechazaban todos los otros deseos del espíritu humano y los consideraban malos; y hasta sostenían que el único bien es seguir solamente los dictados de la razón. En el pensamiento posterior de Platón y Aristóteles, el bien supremo procede de la actividad de la razón y que la razón controle y gobierne las otras actividades es asimismo el bien. En *La República*, Platón ve un paralelo entre la organización de la república y la organización del alma humana y afirma que el estado de cosas regido por la razón es el bien supremo tanto para la república como para el individuo.

Suponiendo que nuestra conciencia esté constituida por una síntesis de varias facultades y hecha de tal manera que una facultad controle las otras, luego, según el energetismo, el bien es seguir los dictados de la razón y, sobre esa base, controlar las demás facultades. Sin embargo originalmente nuestra conciencia es una actividad y en su base actúa siempre una fuerza única. Esa fuerza se manifiesta en actividades momentáneas de la conciencia como las percepciones y los impulsos, y asume una forma más profunda en las actividades conscientes como el acto de pensar, el de imaginar y el de querer. Seguir a la razón significa seguir esta profunda fuerza unificadora. De otra manera, como lo declaré cuando hice la crítica de la teoría racional de la ética, la razón concebida abstractamente suministra sólo una relación formal sin contenido alguno. La fuerza unificadora de la conciencia nunca existe aparte del contenido de la conciencia; en realidad esa fuerza establece el contenido de la conciencia. Cuando investigamos el contenido de la conciencia y lo analizamos en sus partes individuales, por supuesto no descubrimos esta fuerza unificadora. Sin embargo ella se manifiesta como un hecho indiscutible y majestuoso en la síntesis de las partes individuales. Por ejemplo, un ideal expresado en una pintura o un sentimiento expresado en una obra musical se comprende, no mediante el análisis sino que debe ser intuido y comprendido en sí mismo. Si consideramos esta fuerza unificadora como la personalidad de cada individuo, el bien consiste en la conservación y desarrollo de la personalidad entendida como esta fuerza unificadora.

La "fuerza de la personalidad" no indica una fuerza natu-

ral o material como la fuerza vital de las plantas y animales ni indica tampoco una facultad inconsciente como el instinto. La actividad instintiva es una clase de fuerza material que tiene su origen en lo orgánico. En cambio, la personalidad es la fuerza de la conciencia. Aunque me refiera a ella de esta manera, la personalidad no es un conjunto de expectativas en alto grado subjetivas que actúa en el centro de la conducta superficial de cada persona. Hasta cierto punto, esas expectativas pueden expresar la personalidad de un individuo, pero la verdadera personalidad se manifiesta cuando una persona las extirpa y se olvida de su yo. Pero no se trata aquí de la actividad de la razón pura de Kant, una razón que es común a cada individuo y que está totalmente separada del contenido de la experiencia. Trátase antes bien de algo con una particular significación única en cada persona.

La verdadera unidad de la conciencia es una actividad pura y simple que se desarrolla por sí misma, sin encontrar impedimentos de parte de uno. Es el estado original de conciencia independiente y autosuficiente en el que no hay distinción de conocimiento, sentimiento y volición ni separación de sujeto y objeto. En ese momento, nuestra personalidad verdadera se expresa en su totalidad. Por eso la personalidad no se encuentra en la mera razón ni en el mero deseo y mucho menos en los impulsos inconscientes; como la inspiración de un genio, se trata de una infinita fuerza unificadora que actúa directa y espontáneamente desde el interior de cada individuo. (Hace mucho tiempo se decía que el Camino no corresponde al conocer ni al no conocer.)[6] Y como lo manifesté en la sección dedicada a la realidad, si suponemos que los fenómenos de conciencia son la única realidad, nuestras personalidades constituyen la actividad de la fuerza unificadora del universo. En otras palabras, nuestras personalidades son las formas particulares en que la realidad única —que trasciende la distinción de espíritu y materia— se manifiesta según las circunstancias.

Puesto que el bien es la realización de esta gran fuerza, sus exigencias son en sumo grado solemnes. Kant declaraba que

6. En los *Mumonkan (Wu-men Kuan)*, caso diecinueve "El espíritu ordinario es el Tao", Nan Ch'uan declara: "El Tao no corresponde al conocer ni al no conocer. El conocer es ilusión; el no conocer es confusión y vacío". Zenkei Shibayama, *Zen Commments on the Mumonkan*, Nueva York, Harper and Row, 1974, pág. 140.

hay dos cosas que siempre miramos con admiración y reverencia: el vasto cielo estrellado que está por encima de nosotros y la ley moral que está en nuestro interior.[7]

7. En su *Crítica de la razón práctica* Kant hace la siguiente declaración: "Dos cosas me colman el espíritu de nueva y creciente admiración y pavor, cuanto con mayor frecuencia reflexiono en ellas: los estrellados cielos que están sobre mí y la ley moral que está en mi interior". Según la traducción al inglés de Lewis White Beck, *Critique of Practical Reason*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1956, pág. 166.

25

La motivación de la buena conducta (La forma del bien)

Como ya dije, el bien se refiere a aquello que satisface los requerimientos internos del yo. Como los máximos requerimientos del yo —es decir, las exigencias de la personalidad— constituyen la fundamental fuerza unificadora de la conciencia, para nosotros el bien absoluto está en satisfacer esos requerimientos y, por lo tanto, en realizar la personalidad. Las demandas de la personalidad son la fuerza unificadora de la conciencia y al mismo tiempo son una expresión de la infinita fuerza unificadora que actúa en la base de la realidad; de manera que realizar y consumar nuestra personalidad significa unificarse con esa fuerza subyacente. Si concebimos el bien de esta manera, podremos determinar la naturaleza de la buena conducta.

En esta óptica, toda buena conducta apunta a la personalidad como meta. La personalidad es la base de todos los valores y en el universo solamente la personalidad tiene valor absoluto. Por supuesto, en nuestro interior existen varias exigencias tanto físicas como mentales; por eso cosas tales como la riqueza, el poder, el conocimiento y el arte son valiosos para nosotros. Sin embargo, por vigoroso y elevado que sea el requerimiento, si éste se divorcia de las exigencias de la personalidad, pierde todo valor. Un anhelo tiene valor sólo como parte de las exigencias de la personalidad o como medio de ellas. La riqueza, los honores, la autoridad, la salud, los conocimientos académicos no son en sí mismos buenos. Cuando van contra las exigencias de la personalidad son malos. En suma, la conducta absolutamente buena es aquella que tiene como meta la realización de la personalidad, es decir, una conducta que se desarrolle con miras a la unidad de la conciencia.

Según Kant, el valor de las cosas está determinado desde afuera y por lo tanto es relativo, pero como nuestra voluntad determina su valor por sí misma, la personalidad tiene valor absoluto. Como es bien sabido, Kant enseñaba que debemos respetar nuestra personalidad y la de los demás y tratar a los demás como fines en sí mismos, sin usarlos nunca como un mero medio.

¿Qué clase de conducta es la buena conducta que tiene verdaderamente como meta la personalidad? Para responder a esta pregunta, debemos considerar el contenido objetivo de la acción de la personalidad y aclarar lo que sea la meta de conducta, pero primero quiero referirme al elemento subjetivo de la buena conducta: la motivación. Buena conducta es aquella que deriva de la necesidad interior del yo. Podemos darnos cuenta de las exigencias de toda la personalidad sólo en el estado de la experiencia directa que es anterior a toda discriminación deliberativa. En ese estado, la personalidad constituye la voz de un tipo de exigencia interna que surge desde las profundidades del espíritu y que gradualmente lo colma como un todo. La conducta que apunta a la personalidad misma como meta es una conducta que está de acuerdo con esa exigencia. Si obramos contra ella, negamos nuestra personalidad. Otra condición necesaria de la buena conducta es la sinceridad. Jesucristo dijo que sólo quienes son como un inocente niño pueden entrar en el reino de los cielos. La sinceridad es buena no a causa de los resultados que surgen de ella, sino que es buena en sí misma. Se dice que engañar a una persona es malo. No necesariamente por lo que resulte de engañar a alguien sino más bien porque engañar a otra persona es engañarse a uno mismo y negar su propia personalidad.

Expresiones como "la necesidad interna del yo" y "demandas genuinamente naturales" se interpretan a veces equivocadamente. Algunas personas creen que la genuina naturalidad está en el desenfreno y en pasar temerariamente por alto las reglas de la sociedad sin restringir los deseos sensuales que puedan experimentar. Pero la necesidad interior de la personalidad —esto es, la sinceridad— es una exigencia basada en la unión de conocimiento, sentimiento y volición. Esa necesidad no indica simplemente que haya que seguir ciegamente los impulsos en oposición a los juicios formulados por el intelecto y las demandas del sentimiento humano. Sólo cuando debilita-

mos el intelecto y el sentimiento surge en nosotros la verdadera exigencia de la personalidad: la sinceridad; sólo cuando agotamos toda la fuerza del yo, cuando la conciencia de uno mismo casi desaparece y uno ya no es consciente del yo, comprobamos la actividad de la personalidad verdadera. Consideremos por ejemplo una obra de arte. ¿Cuándo aparece la verdadera personalidad u originalidad del pintor? En la medida en que el pintor se propone varias cosas en su conciencia, no podemos todavía comprender la personalidad de ese pintor. La comprendemos sólo cuando después de largos años de pugna, la destreza del pintor madura y el pincel sigue los dictados de la voluntad. La expresión de la personalidad en la esfera moral no es diferente de este proceso. Expresamos la personalidad no siguiendo deseos transitorios, sino siguiendo las más solemnes exigencias interiores. Esto diametralmente opuesto al desenfreno decadente y, contrariamente a lo que pudiera pensarse, se trata de un empeño difícil y trabajoso.

Seguir las sinceras exigencias internas del yo —realizar la verdadera personalidad del yo— no significa poner la subjetividad en oposición a la objetividad, ni hacer que los objetos exteriores obedezcan al yo. Sólo cuando eliminamos por completo las fantasías subjetivas del yo y nos unimos a una cosa podemos satisfacer las reales exigencias del yo y ver el yo verdadero. Desde cierto punto de vista, el mundo objetivo de cada individuo es un reflejo de su personalidad. O, mejor dicho, el verdadero yo de cada individuo es el sistema de realidad independiente y autosuficiente que aparece ante la persona en cuestión. De esta manera, los anhelos más sinceros de cada persona necesariamente coinciden en todo momento con los ideales del mundo objetivo que esa persona ve. Por ejemplo, por egoísta que uno sea, si experimenta cierta dosis de simpatía, el anhelo máximo es ciertamente deparar satisfacción a los demás, después de asegurarse su propia satisfacción. Si suponemos que los anhelos y exigencias del yo no se limitan a deseos carnales, sino que comprenden además anhelos idealistas, luego debemos expresarlo de esta manera: cuanto más egoístas nos hacemos, tanto mayor angustia sentimos al bloquear los deseos personales de los demás. Contrariamente a lo que se pudiera pensar, creo que tal vez sólo alguien desprovisto de deseos personales puede borrar los deseos personales de otros sin perder la paz del espíritu. Satisfacer las máximas exigen-

cias del yo y realizar el yo significa realizar los ideales objetivos del yo, es decir, significa una unión con la objetividad. En este sentido, la buena conducta es amor. El amor es el sentimiento congruente entre el yo y el otro, el sentimiento de la unión del sujeto y del objeto. El amor sólo existe cuando una persona está frente a otra, pero también cuando un pintor encuentra la naturaleza. En su célebre *Banquete*, Platón declara que el amor es el sentimiento que nace cuando aquello que es defectuoso trata de volver a su perfecto estado original.

Pero si damos un paso más, comprobamos que la conducta verdaderamente buena no es ni hacer que la objetividad siga a la subjetividad, ni hacer que la subjetividad siga a la objetividad. Alcanzamos la quintaesencia de la buena conducta sólo cuando sujeto y objeto se funden, cuando el yo y las cosas se olvidan recíprocamente y cuando todo lo que existe es la actividad de la única realidad del universo. En ese momento podemos decir que las cosas mueven al yo o que el yo mueve las cosas, que Sesshū[1] pintó la naturaleza, o que la naturaleza se pintó a sí misma a través de Sesshū. No existe una distinción esencial entre las cosas y el yo, pues así como el mundo objetivo es un reflejo del yo, el yo es un reflejo del mundo objetivo. El yo no existe aparte del mundo que ese yo ve. El cielo y la tierra surgen de la misma raíz y los millones de cosas que existen constituyen un sistema. Los sabios de la antigua India decían *"Tat twam asi"* ("Eso eres tú"); San Pablo dijo: "Ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí" (Epístola a los gálatas 2, 20); y Confucio dijo: "Sigo lo que desea mi corazón sin traspasar los límites de la moral".[2]

1. Sesshū (1420-1506) se considera una de las figuras más grandes de la historia de la pintura japonesa. En 1463 viajó a China y seis años después regresó al Japón llevando consigo estilos chinos que tuvieron un gran impacto en la pintura paisajista japonesa.

2. Esta frase está tomada de la traducción inglesa de la versión japonesa que da Nishida de la declaración de Confucio contenida en las *Analectas:* "[A los setenta años] puedo seguir los dictados de mi corazón, pues ya no deseo traspasar los límites de lo justo". Waley, *The Analects of Confucius,* 88.

26

La meta de la buena conducta (El contenido del bien)

Al explicar la buena conducta que apunta como meta a la personalidad humana, indiqué la clase de motivos de los que debe surgir la buena conducta; ahora me referiré a la meta de la buena conducta. La buena conducta no es tan sólo un hecho que se produce en el interior de la conciencia, sino que más bien es una acción que tiene como meta la creación de un resultado objetivo en este mundo de hechos; ahora debemos aclarar el contenido concreto de esta meta. Antes traté la llamada forma del bien y ahora trataré el contenido del bien.

La personalidad, que es tanto la fuerza unificadora de la conciencia, como la fuerza unificadora de la realidad, se realiza primero en individuos. En la base de la conciencia de uno existe la individualidad que no puede analizarse. Todas las actividades de la conciencia son una expresión de esta individualidad: los conocimientos, los sentimientos y las voliciones de cada persona tienen cualidades únicas y propias de esa persona. Esa individualidad no se manifiesta sólo en los fenómenos de conciencia; también se revela en el aspecto, el discurso y la conducta de cada persona. Sin duda alguna, es esa individualidad lo que se proponen expresar los retratos de personas. La individualidad comienza a obrar desde el momento en que una persona nace en este mundo y se desarrolla con arreglo a experiencias y circunstancias varias hasta el momento de la muerte. Los hombres de ciencia reducen esta individualidad a la constitución del cerebro, pero yo la considero una expresión de la infinita fuerza unificadora de la realidad.

Desde el comienzo, debemos hacer que nuestra meta sea la realización de esta individualidad y esto constituye el bien más inmediato. Por supuesto, la salud y los conocimientos han de valorarse, pero ellos mismos no son el bien y sólo con ellos no nos

quedamos satisfechos. Lo que en última instancia depara a un individuo satisfacción extrema es la realización de la individualidad del yo, es decir, el despliegue en la práctica de las características distintivas propias. Cualquiera puede desarrollar libremente su individualidad sin que importen los talentos naturales ni las circunstancias de la vida. Así como cada cual tiene un rostro diferente, todas las personas poseen características únicas que otros no pueden imitar. La realización de esta individualidad procura suprema satisfacción a cada persona y hace que ésta constituya una parte indispensable de la evolución del universo. Hasta ahora no se ha hecho suficiente hincapié en el bien individual, pero yo sostengo que el bien del individuo es muy importante y que sirve como base de todos los otros bienes. Los hombres verdaderamente grandes lo son no a causa de la magnitud de sus realizaciones, sino porque desarrollaron una gran individualidad. Si uno escala un monte y desde lo alto lanza un grito, probablemente la voz llegará muy lejos, porque el lugar es alto, no porque la voz sea potente. Creo que las personas que cabalmente expresan sus propias características únicas son más grandes que aquellos que olvidan el deber que tienen para consigo mismos y descuidadamente tienen en cuenta sólo lo que hacen los demás.

Este bien individual se diferencia de los deseos egoístas e interesados. Es menester distinguir estrictamente individualismo y egoísmo. El egoísmo es un sentimiento interesado que apunta a obtener placer como su meta. El egoísmo es el polo opuesto del individualismo, pues dar rienda suelta a los deseos materiales del yo es eliminar la individualidad. Por grande que sea el número de cerdos que podamos reunir, no encontraremos en ninguno de ellos individualidad.

Se dice que el individualismo y el espíritu de comunidad son diametralmente opuestos, pero yo creo que coinciden. Una sociedad progresa únicamente cuando los individuos de la sociedad se entregan plenamente a la acción y expresan en ella sus talentos naturales. Una sociedad que ignore al individuo es todo lo que se quiera, menos una sociedad sana.

Una fuerte voluntad es la virtud que más se necesita para asegurar el bien individual. Un personaje como el Brand[1] de

1. Henrik Ibsen (1828-1906), poeta y dramaturgo noruego que compuso el drama *Brand* en 1866. La obra trata de la trágica pugna del protagonista Brand para alcanzar su realización personal.

Ibsen encarna el ideal de la moral individual. En cambio, la débil voluntad y la vanidad son los males más despreciables (y ambos nacen de la pérdida de la autoestima). El mayor crimen que se pueda cometer contra la individualidad es el que comete la persona que se suicida desesperada.

Como ya dijimos, el verdadero individualismo nunca es reprobable ni entra necesariamente en conflicto con la sociedad. Pero, ¿son las individualidades de las personas realidades independientes, inconexas? ¿O son todos los individuos expresiones de un sí mismo social que funciona en nuestra base? Si es cierto el primer caso, el bien individual debe ser nuestro supremo bien. Si es cierto el segundo caso, hay en nosotros un bien social que es mayor. Creo que Aristóteles dijo una verdad irrefutable cuando al comenzar su estudio de la política declaró que los hombres son animales sociales. Desde el punto de vista de la fisiología contemporánea, nuestros cuerpos físicos no son enteramente individuales, pues tienen su origen en las células de nuestros antepasados. Nosotros y nuestros descendientes nacemos en virtud de la división de esas células. De manera que podemos considerar a todos los miembros de cada especie como elementos constitutivos de una entidad viva. Ahora los biólogos declaran de conformidad con esta tendencia, que en cierto sentido un ser vivo no muere y lo mismo cabe decir de la vida de la conciencia. Cuando los seres humanos viven en comunidades, necesariamente una conciencia social obra para unificar las conciencias de los miembros.

La lengua, los modos de ser, las costumbres, los sistemas sociales, las leyes, la religión y la literatura son todos fenómenos de esa conciencia social. Nuestra conciencia individual surge de la conciencia social y es nutrida por ésta; de manera que las conciencias son células individuales que constituyen esta gran conciencia social. Los conocimientos, la moral y el gusto estético tienen significación social y ni siquiera la ilustración más universal escapa a las convenciones sociales. (Por esta razón, cada nación actual tiene su propia tradición académica.) Las características distintivas de un individuo son simplemente variaciones que derivan de la conciencia social que está en la base de dichas características. Ni siquiera el genio más original puede ir más allá del alcance de esta conciencia social; en realidad ese genio es alguien que despliega la significación más profunda de esa conciencia social. (La relación de Jesucristo con

el judaísmo es un ejemplo de ello.) En suma, quien se encuentra absolutamente divorciado de la conciencia social tiene la conciencia del demente.

Nadie negará estos hechos, pero hallamos opiniones encontradas sobre si existe la conciencia comunal en el mismo sentido en que existe la conciencia individual y que por lo tanto pueda considerarse como una personalidad singular. Høffding y otros niegan la existencia de una conciencia unificada. Høffding declara que un bosque es un conjunto de árboles y que si se lo dividiera en los árboles ya no se trataría de un bosque; análogamente, una sociedad es un conjunto de individuos y no existe algo independiente llamado sociedad aparte de los individuos.[2] Sin embargo, no podemos decir que no hay unidad simplemente porque la unidad ya no existe después de la disección del todo. Si analizamos la conciencia individual, no encontramos un yo unificador y separado. Pero porque hay una unidad sobre la cual se establecen fenómenos varios, consideramos que esa unidad es una realidad viva. Lo mismo que la conciencia individual, la conciencia social constituye un sistema con un centro y con interconexiones. Por supuesto, la conciencia individual tiene un fundamento llamado el cuerpo y en este sentido se diferencia de la conciencia social. Pero el cerebro no es un simple objeto material; es una reunión de células. Y esta circunstancia no es diferente del hecho de que la sociedad está constituida por células llamadas individuos.

Como nuestras conciencias individuales son partes de esa conciencia social, la mayoría de nuestros requerimientos son sociales. Si quitáramos todos los elementos altruistas de nuestros deseos, casi no quedaría nada en ellos. Esto resulta claro cuando consideramos nuestro deseo de vivir como primariamente determinado por el altruismo. En la satisfacción experimentada por lo que ama el yo y por la sociedad a la que uno pertenece encontramos mayor satisfacción que en la satisfacción de los deseos personales. Esencialmente, el centro del yo no se limita al interior del individuo: el yo de una madre se extiende a su hijo y el yo de un súbdito leal se extiende al monarca. A medida que crece nuestra personalidad, los requerimientos del yo se hacen cada vez más sociales.

Esa conciencia social se desarrolla en varios niveles. El

2. Nishida se refiere a Høffding, *Ethik*, pág. 157.

fenómeno más pequeño e inmediato es el de la familia, que ocupa el primer nivel en el que la personalidad se desarrolla en la sociedad. El fin de un varón y de una mujer para unirse y formar una familia no es sólo dejar descendientes, pues ese fin supone una meta espiritual (y moral) más profunda. En el *Banquete*, Platón refiere una historia según la cual el varón y la mujer formaban originalmente un solo cuerpo que Zeus dividió luego para dejar cada parte en un estado de recíproco anhelo. No deja de ser ésta una idea seductora. Si nos ponemos a pensar cuál pudiera ser un ejemplar de humanidad, comprobamos que un varón individual o una mujer individual no alcanza esta condición, en tanto que la combinación de la masculinidad y la feminidad alcanza esa condición. Otto Weininger afirma que los seres humanos, tanto en el espíritu como en el cuerpo, están constituidos por la unión de elementos masculinos y femeninos y que los sexos se aman de suerte que esos elementos pueden unirse e integrar un ser humano completo.[3] Así como el carácter de un varón no llega a representar el ejemplar de humanidad, tampoco lo logra el carácter de una mujer. Los sexos se complementan y por eso pueden llevar a cabo el desarrollo de una personalidad completa.

El desarrollo de la conciencia social no se limita al pequeño grupo de la familia. Nuestra vida mental y física puede desarrollarse en los varios tipos de grupos sociales. En el siguiente nivel, el que sigue al de la familia, la nación unifica la actividad de nuestra integridad consciente y expresa una sola personalidad. Se han expuesto muchas teorías referentes al objetivo de la nación. Algunos consideran que la esencia de la nación es la fuerza de la soberanía y piensan que el objetivo de la nación es guardarse de los enemigos exteriores y proteger la vida y la propiedad de los habitantes del interior. (Schopenhauer, Taine[4] y Hobbes defienden esta opinión.) Otros consideran que la esencia de la nación es el individuo y ven el armonioso desarrollo de personalidades individuales como la base de dicho objetivo. (Esta es la clase de teoría expuesta por pensadores como

3. Otto Weininger (1880-1903), psicólogo alemán que escribió sobre la personalidad humana y las diferencias de sexo en *Sexo y carácter* (*Geschlect und Charakter*).

4. Hippolyte Taine (1828-1893) fue un filósofo, historiador y crítico francés.

Rousseau.)[5] Pero el verdadero objetivo de la nación no es algo material y pasivo como lo señala el primer grupo de pensadores, ni la personalidad es el fundamento de la nación como lo sostiene el segundo grupo. Los individuos somos entidades que se han desarrollado como células de una sociedad. La esencia de la acción es la expresión de la conciencia comunal que está en la base de nuestros espíritus. Dentro del contexto de la nación, podemos alcanzar un gran desarrollo de la personalidad, pues la nación es una personalidad unificada y los sistemas y leyes de la nación son expresiones de la voluntad de esta conciencia comunal. (Esta teoría fue expuesta en la antigüedad por Platón y Aristóteles y en los tiempos modernos por Hegel.) Afanarnos por una nación es afanarnos por alcanzar el desarrollo y perfección de una gran personalidad. Por otra parte, cuando una nación castiga a un individuo, lo hace no por venganza ni por la seguridad de la sociedad, sino porque la personalidad posee una dignidad inviolable.

En la actualidad la nación es la expresión máxima de la conciencia comunal unificada. Pero la expresión de nuestra personalidad no puede detenerse allí, pues demanda algo más elevado: una unión social que comprenda a toda la humanidad. Esta idea ya aparecía en el cristianismo de San Pablo y en el pensamiento de los estoicos, pero no es fácil de realizar. La época actual es todavía una época de paz armada.

Si en el desarrollo de la humanidad nos remontamos a los comienzos de la historia, comprobamos que la nación no es el fin último de la humanidad. Una finalidad llena de sentido recorre consecuentemente todo el desarrollo de la humanidad y la nación se manifiesta como algo que surge y cae a fin de cumplir un parte de la misión de la humanidad. (La historia de las naciones es el desarrollo del llamado "espíritu del mundo" de Hegel.) Sin embargo el genuino universalismo no exige que las naciones dejen de existir. Antes bien significa que cada nación debe ser cada vez más estable, desplegar sus características distintivas y prestar su contribución a la historia del mundo.

5. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) afirma en el *Contrato social* que en última instancia el bien común presta apoyo al bien del individuo.

27

La perfecta nueva conducta

El bien es la realización[1] de la personalidad. Considerada interiormente, esta realización es la satisfacción de un solemne requerimiento —a saber, la unificación de la conciencia— y su forma última se alcanza en el olvido recíproco del yo y del otro y en la fusión de sujeto y objeto. Considerada exteriormente como un hecho dado, esta realización progresa desde el desarrollo de la individualidad en la más pequeña escala para culminar en la gran escala del desarrollo unificado de toda la humanidad. Al considerar este enfoque interno y este enfoque externo de la realización de la personalidad, debemos resolver un problema esencial: ¿podemos pensar que aquello que nos procura interiormente gran satisfacción es también un gran bien en la esfera de los hechos exteriores? Trátase del problema de saber si estas dos facetas del bien son siempre congruentes.

Basándome en mi discusión sobre la realidad, sostengo que estas dos facetas en modo alguno están en conflicto ni se contradicen entre sí. Los fenómenos esencialmente no suponen ninguna distinción entre lo interno y lo externo. La conciencia subjetiva y el mundo objetivo son la misma cosa, considerada desde diferentes ángulos, de suerte que, concretamente, se trata sólo de un hecho. Como ya dije, la unidad de la conciencia del yo es lo que establece el mundo y el yo es un pequeño sistema de realidad. Como se hace hincapié en el pensamiento básico budista, el yo y el universo comparten el mismo fundamento o, mejor dicho, son la misma cosa. Por eso podemos sentir en nuestros espíritus la infinita significación de la realidad como

1. El término japonés *jitsugen* puede traducirse por "realización", "actualización" o "consumación".

infinita verdad en el plano del conocimiento, como infinita belleza en el plano del sentimiento y como infinito bien en el plano de la volición. Conocer la realidad no es conocer algo exterior al yo, sino que es conocer el yo mismo. La verdad, la belleza y el bien de la realidad son la verdad, la belleza y el bien del yo. Aquí pueden surgir dudas cuando nos preguntamos por qué en el mundo encontramos la falsedad, la fealdad y el mal. Pero cuando consideramos profundamente este problema vemos que en el mundo no existe ni la verdad absoluta, ni la belleza absoluta ni el bien absoluto y que tampoco existen la falsedad absoluta, la fealdad absoluta ni el mal absoluto. La falsedad, la fealdad y el mal nacen siempre de nuestro modo de enfocar abstractamente sólo un aspecto de las cosas sin reparar en el todo y de nuestro modo de considerar parcialmente sólo una faceta de la realidad y olvidar la unidad del todo. (Como dije en el capítulo 9, la falsedad, la fealdad y el mal son en cierto sentido necesarios para el establecimiento de la realidad y se generan en virtud de un principio de oposición.)

Según San Agustín, en el mundo y en toda la naturaleza no existe esencialmente el mal pues el universo es una obra que creada por Dios es buena. El mal es tan sólo la privación de cualidades esenciales. Dios adornó el mundo con opuestos, como ocurre en un hermoso poema; y así como la sombra aumenta la belleza de una pintura, el mundo es —cuando se lo contempla con penetrante mirada— hermoso aún cuando incluya el pecado.

Al considerar la manera en que el bien y las exigencias del bien pueden entrar en conflicto, descubrimos dos casos. Uno es aquel en que cierta conducta es en realidad buena, pero su motivo no lo es, y el otro caso es aquel en que el motivo es bueno, pero la conducta no es buena. En el primer caso, si un motivo interior es egoísta, en tanto que la conducta exterior está de acuerdo con una buena meta, luego dicha conducta no es buena, pues se aparta de aquella buena conducta que tiene como meta la realización de la personalidad. Podríamos alabar dicha conducta, pero así estaríamos considerándola no desde el punto de vista de la moral, sino simplemente desde el punto de vista del beneficio. Desde el punto de vista de la moral esta conducta es inferior a la de la persona que, independientemente de lo necia que pueda ser, ha mostrado la máxima sinceridad. Se podría decir que la conducta que trata de beneficiar a muchas

personas —aun cuando no surja de un motivo puramente bueno— es superior a la conducta de aquel que trata simplemente de purificarse a él mismo. Pero beneficiar a la gente puede significar varias cosas. Si estamos hablando de beneficios meramente materiales, tales beneficios serán buenos si se los usa con buenos fines, pero serán malos si se los usa para malos fines. A la luz de los beneficios verdaderamente morales que promueven la llamada moral pública, si la conducta no es interiormente una verdadera buena conducta, se trata tan sólo de un medio para promover la buena conducta, en lugar de ser buena conducta en sí misma. Ella no iguala a los casos de buena conducta por modesta que esta última sea.

Tocante al segundo caso —el caso en que el motivo es bueno pero la conducta no es necesariamente buena—, se suele decir que la sinceridad del individuo y el bien supremo de toda la humanidad a veces están en conflicto. Sin embargo yo creo que quienes dicen eso no comprenden correctamente la sinceridad, pues el conflicto no existe si empleamos la palabra "sinceridad" en el sentido de los requerimientos más profundos del espíritu entendido como un todo. Nuestros verdaderos requerimientos no están artificialmente creados por nosotros; son hechos de la naturaleza. Lo mismo que la verdad o la belleza que están en la base del espíritu humano, el bien tiene un elemento universal. Así como Fausto lo descubrió cuando a altas horas de la noche regresó a su solitario estudio, después de haber recorrido los campos y sufrido gran angustia al reflexionar en la vida, así también en la serenidad de la noche, cuando los espíritus están en paz, comienza a obrar en nosotros espontáneamente el sentimiento de la universalidad del bien.[2] Suponiendo que ninguna persona tenga una base completamente diferente de la conciencia, creo que en la medida en que somos humanos y compartimos la razón, necesariamente pensamos de la misma manera y buscamos las mismas cosas de la misma manera. Ciertamente puede haber momentos en que los supremos requerimientos de la humanidad se queden en el mero terreno de las posibilidades y no se realicen ni obren. Pero, aun entonces, no se trata de que no existan necesidades y requerimientos; éstos están ocultos y entonces el yo no conoce al yo verdadero.

Por esta razón creo que nuestras necesidades más profun-

2. Nishida se refiere a *Goethe, Faust, Erster Teil Studierzimmer.*

das y nuestros objetivos mayores se unen automáticamente. Mientras interiormente disciplinamos el yo y alcanzamos la verdadera naturaleza de éste, exteriormente hacemos que nazca el amor por nuestros semejantes y llegamos al acuerdo con la meta supremamente buena, la buena conducta perfecta y verdadera. Vista desde un ángulo esa buena conducta perfecta parece en extremo difícil, pero vista desde otro ángulo diferente, se trata de algo que tenemos que ser capaces de practicar. La moral no es una cuestión de buscar algo independientemente del yo; es sencillamente descubrir algo dentro del yo. Frecuentemente se confunde la esencia del bien con su envoltura exterior, por eso se piensa que si uno no se lanza a una empresa de alcance mundial en la que esté interesada toda la humanidad, permanece al margen del supremo bien. Pero como las aptitudes de una persona y las circunstancias determinan la clase de empresa que deba acometerse, es imposible que todos se propongan llevar a cabo la misma empresa. Sin embargo, por más que puedan diferir nuestras empresas, todos podemos obrar con el mismo espíritu. Por insignificante que sea la empresa, una persona que constantemente obra por amor a sus semejantes realiza la personalidad más importante de toda la humanidad. Si bien la elevada personalidad estética de Rafael encontró quizás en la Madonna el medio más apropiado para realizarla, su personalidad se manifiesta no sólo en las Madonnas, sino también en todas sus pinturas.[3] Y si bien los temas elegidos por Rafael y Miguel Angel son muy semejantes, los dos artistas expresan sus respectivas personalidades de maneras distintivas que les son propias. En suma, la esencia del arte y de la moral está en el espíritu, no en las cosas del mundo exterior.

Al concluir este capítulo deseo decir algo más. Cuando abordamos el bien desde un punto de vista académico, podemos dar varias explicaciones, pero en realidad sólo existe un bien verdadero que es conocer el yo verdadero. Nuestro verdadero yo es la realidad última del universo, de manera que si conocemos el verdadero yo no sólo nos unimos al bien de la humanidad en

3. Figura capital del renacimiento, Rafael (1483-1520) pintó varias Madonnas, las más famosas de las cuales son la Madonna del Cardellino (1506), la Belle Jardinière (1507) y la Madonna Sixtina (1518). William Rose Benét, *The Reader's Encyclopedia* (en adelante *RE*), 2ª edición, Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1985, pág. 842.

general sino que también nos fundimos con la esencia del universo y nos unimos con la voluntad de Dios; aquí tienen su culminación la religión y la moral. El procedimiento por el cual podemos conocer el verdadero yo y fusionarnos con Dios consiste en lograr la fuerza para unir sujeto y objeto. Adquirir esta fuerza es extinguir nuestro falso yo y después de extinguir todo deseo mundanal, cobrar nueva vida. (Como dijo Mahoma, el cielo está en la sombra de la espada.) Sólo de esta manera podemos alcanzar la unión de sujeto y objeto que constituye la significación última de la religión, de la moral y del arte. El cristianismo llama renacimiento a este hecho, y el budismo lo llama *kenshō*.[4] Según un relato, cuando el papa Benedicto XI pidió a Giotto[5] que le mostrara una obra para que le probara su habilidad de pintor, Giotto simplemente trazó un círculo. En moral debemos alcanzar ese círculo de Giotto.

4. *Kenshō* significa literalmente "penetrar con la vista en la naturaleza de uno" y es virtualmente sinónimo de otro término zen, *satori*, "despertar".

5. Giotto di Bondone (1266-1337) fue un pintor florentino del protorrenacimiento que partió de la tradición bizantina. Benét, *RE*, pág. 398.

Parte IV

LA RELIGION

28

La necesidad de religión

La necesidad de religión incumbe al yo como todo, incumbe a la vida toda del yo. Se trata de una exigencia en la que el yo, al percibir su relatividad y finitud anhela alcanzar vida eterna y verdadera uniéndose a un poder infinito y absoluto. San Pablo lo expresó bien cuando dijo: "ya no soy yo quien vive, sino que Jesucristo vive en mí".[1] Esto significa sentir toda la vida corpórea de uno clavada en la cruz y tratar luego de vivir tan sólo de acuerdo con Dios. La religión verdadera busca la transformación del yo y la reforma de la vida. Jesucristo dijo: "Quien no tome su cruz y me siga no es digno de mí",[2] de suerte que mientras uno abrigue la más ligera creencia en el yo finito no ha adquirido todavía un verdadero espíritu religioso.

Es innecesario decir que las prácticas de orar a Dios para obtener beneficios en este mundo y la práctica de recitar continuamente el nombre de Amida Buda (*nenbutsu*) para obtener el renacimiento en el País Puro también se apartan del verdadero espíritu religioso. En los *Tannishō*[3] se citan las palabras de Shinran: "El *nenbutsu* que se canta con el corazón para aumentar las obras conducentes al renacimiento en el País Puro es una práctica basada en los propios esfuerzos de uno". En la tradición cristiana, contar con la ayuda de Dios o temer el castigo de Dios no encaja dentro del verdadero cristianismo y

1. Epístola de San Pablo a los gálatas II, 20.

2. San Mateo X, 38.

3. Los *Tannishō* (declaraciones que deploran desvíos de la fe) son una colección de charlas dadas por Shinran (1173-1262), fundador del budismo del País Puro. Las charlas fueron compiladas por su discípulo Yuien. Véase *Tannishō: A Primer*, traducción de Dennis Hirota, Kioto, Universidad de Ryukoku, 1982.

esas maneras de abordar la religión son meras variedades del egoísmo. Además, hoy en día muchos entienden que la religión sólo existe para lograr la paz espiritual, pero yo también considero aun esta opinión como un error. Los que tal cosa creen piensan que han comprendido la verdadera significación de la religión al liberarse de toda actividad y al llevar una vida enteramente pasiva con pocas angustias y pocas pasiones. Pero la religión no es algo que deba buscarse para lograr la paz espiritual, pues esa paz es simplemente un producto secundario de la religión. La exigencia religiosa es una grande e inevitable necesidad, es una solemne necesidad de la voluntad. La religión es una meta del ser humano, no un medio para lograr alguna otra cosa.

Si seguimos la línea de pensamiento de los psicólogos voluntaristas y suponemos que la voluntad es la actividad fundamental del espíritu y que todos los fenómenos mentales asumen la forma de la voluntad, luego la mente o espíritu es un sistema de exigencias o necesidades. La exigencia más vigorosa, la que constituye el centro de este sistema, es la del yo. Unificar todas las cosas desde ese centro en todo momento —esto es, mantener y desarrollar el yo— constituye nuestra vida mental o espiritual. Mientras esa unidad está en marcha, nosotros estamos vivos, pero cuando esa unidad desaparece, estamos mentalmente muertos, aunque podamos estar físicamente vivos.

¿Somos pues capaces de unificar todas las cosas alrededor de las exigencias individuales? Es decir, ¿puede una vida individual mantenerse y desarrollarse sin límites? El mundo no se ha creado para el individuo y las exigencias individuales no son las supremas exigencias de la existencia humana. La vida individual inevitablemente entra en conflicto con el mundo exterior; y en el mundo interior, la vida individual inevitablemente cae en contradicciones. De modo que debemos aspirar a una vida más importante, a una unidad aun mayor, mediante el desplazamiento del centro de la conciencia. Este anhelo de una unidad mayor puede discernirse en el nacimiento de nuestro espíritu comunal, aunque su estado último sea la demanda religiosa. Mientras sostengamos un yo subjetivo en oposición al mundo objetivo y mientras tratemos de unificar ese mundo por medio de la subjetividad, por grande que sea el yo, la unidad resultante será ineludiblemente relativa. Una uni-

dad absoluta sólo se logra descartando la unidad subjetiva y fundiéndola con una unidad objetiva.

La unidad de la conciencia es necesaria para que se establezca la conciencia, y esa unidad es asimismo una necesidad fundamental. Una conciencia sin unidad no difiere de la nada. La conciencia se establece por obra de los conflictos de su contenido y cuanto más diversificados sean los contenidos mayor unidad requiere la conciencia. La máxima extensión de esa unidad es lo que llamamos realidad objetiva y tal unidad culmina en la unión de sujeto y objeto. La realidad objetiva no existe independientemente de la conciencia subjetiva, pues ella es la culminación de la unificación de la conciencia, la cual no puede ponerse en tela de juicio y más allá de la cual nada se puede buscar. Esta culminación de la unidad de la conciencia —es decir, el estado de la unión de sujeto y objeto— es no sólo una exigencia fundamental de la conciencia sino que también es el estado original de la conciencia. Como dijo Condillac, cuando por primera vez vemos luz, no somos tanto nosotros los que la vemos, sino que más bien nosotros somos la luz misma.[4] En el caso de un infante, todas sus sensaciones iniciales son directamente el universo mismo. En tal estado, el sujeto y el objeto no están todavía divididos; el yo y las cosas son una sola realidad, un solo hecho. Como el yo y las cosas son una sola realidad, no existe verdad que haya que buscar ni deseo que haya que satisfacer. Los hombres existen junto con Dios y a esto se le ha llamado el Jardín del Edén. A medida que la conciencia se diferencia y desarrolla, el sujeto y el objeto se oponen el uno al otro y el yo y las demás cosas también se enfrentan. En este proceso, la vida nos depara exigencias y angustias; nos vemos separados de Dios y el Jardín del Edén permanece por siempre cerrado a los descendientes de Adán. Pero por más que la conciencia se diferencie y se desarrolle no puede quedar separada de la unidad de sujeto y objeto; en el plano del conocimiento y la volición siempre estamos buscando esa unidad. La diferenciación y el desarrollo de la conciencia es la otra cara de la unidad y es necesaria para que se establezca la conciencia. En realidad, la diferenciación y el desarrollo representan una

4. Etienne Condillac (1715-1780), un enciclopedista que abordó cuestiones epistemológicas en obras tales como *Ensayo sobre el origen del entendimiento humano* (1746) y *Tratado sobre las sensaciones* (1754).

búsqueda de una unidad mayor, que es el principio y el fin de la conciencia. De manera que en este sentido la necesidad de religión es la necesidad de la unidad de la conciencia y, además, la necesidad de unirnos con el universo.

La demanda religiosa es la demanda más profunda y más grande del espíritu humano. Tenemos varios requerimientos físicos y mentales, sólo que éstos nacen meramente de partes singulares del yo; sólo la religión representa una solución del yo como todo. Podemos buscar la unidad de la conciencia y la unión de sujeto y objeto mediante el conocimiento y la volición, pero el resultado es una unidad incompleta. La religión busca la unidad más profunda que está detrás del conocimiento y la volición, una unidad anterior a la separación del intelecto y de la voluntad. Todas nuestras necesidades y requerimientos son diferenciaciones que proceden de la demanda religiosa, y el desarrollo de aquéllas da como resultado un retorno a la demanda religiosa. Contrariamente a lo que algunos puedan pensar, los hombres eran religiosos en los días anteriores a aquellos en los que floreció el intelecto humano. El pináculo del saber y la moral únicamente puede alcanzarse entrando en la esfera de la religión.

A menudo la gente se pregunta por qué es necesaria la religión. Esto equivale a preguntar por qué necesitamos vivir. La religión no existe separada de la vida del yo y la demanda religiosa es la demanda de la vida misma. Las preguntas que hagamos acerca de la necesidad de la religión reflejan falta de seriedad en nuestra vida. Quienes procuran pensar seriamente y vivir seriamente no pueden dejar de experimentar un intenso anhelo religioso.

29

La esencia de la religión

La religión representa la relación entre Dios y los seres humanos. Podemos concebir a Dios de varias maneras, pero acaso la más apropiada sea considerar a Dios como el fundamento del universo; cuando empleo la expresión "seres humanos" me refiero a nuestras conciencias individuales. Nacieron varias religiones según diferentes modos de pensar acerca de la relación entre Dios y los seres humanos. Pero, ¿qué clase de relación es la genuina relación religiosa?

Si suponemos que la esencia de Dios y la esencia de los seres humanos difieren fundamentalmente y que Dios es meramente una clase de gran poder que está por encima y más allá de nosotros, entonces no hay un genuino motivo religioso en la respuesta que damos a Dios. Podríamos temer a Dios y por lo tanto seguir sus mandamientos. O podríamos tratar de granjearnos sus favores para alcanzar felicidad y beneficios. Estos enfoques tienen sus raíces en el egoísmo, y no pueden establecerse relaciones recíprocas entre aquellos que tienen diferentes naturalezas sin cierta dosis de egoísmo. William Robertson Smith[1] afirmaba que la religión no nace del temor a un poder incognoscible sino que nace del amor reverente por un Dios que tiene con nosotros una relación de sangre. La religión no es una relación optativa del individuo con una potencia sobrenatural; es una relación de comunidad entre miembros de una sociedad

1. William Robertson Smith (1846-1894) fue un erudito escocés en cuestiones bíblicas. Entre sus principales obras se cuentan *El antiguo Testamento en la iglesia judía: curso de conferencias sobre crítica bíblica* (1881) y *Conferencia sobre la religión de los semitas: las instituciones fundamentales* (1889).

y el poder que conserva la paz y el orden en esa sociedad. En la base de todas las religiones tiene que haber una relación entre Dios y los seres humanos, relación en que comparten la misma naturaleza, es decir, una relación como la que existe entre padre e hijo. Pero, el hecho de que Dios y los seres humanos compartan las mismas pérdidas y las mismas ganancias y que Dios sea el encargado de salvarnos y protegernos no constituye todavía la religión verdadera. Dios debe ser el fundamento del universo y también nuestro propio fundamento. Refugiarse en Dios significa refugiarse en ese fundamento. Dios tiene que ser también la meta de los millones de cosas que existen en el universo y por tanto también la meta de los seres humanos. Cada persona encuentra en Dios su propia y genuina meta. Así como las manos y los pies son partes de lo humano, lo humano es una parte de Dios. El hecho de que nos refugiemos en Dios parece en cierto sentido significar una pérdida del yo, pero en otro sentido, es la manera en que hallamos el yo. Jesucristo dijo: "El que halla su vida la perderá; y el que perdiere su vida por mi causa, la hallará".[2] Esta es la forma más pura de religión.

En la auténtica religión la relación entre Dios y los seres humanos debe ser de esta clase. Oramos a Dios y le damos gracias, no por la existencia del yo, sino por nuestro retorno a Dios que es la fuente del yo y porque estamos agradecidos de ese retorno a Dios. Además, Dios ama a los hombres no para procurarles felicidad mundanal, sino para hacer que retornen a Dios. Dios es la fuente de vida, y nosotros vivimos sólo en Dios. En este sentido únicamente la religión está llena de vida y nace así el sentimiento de la genuina piedad. Si nos limitamos tan sólo a resignarnos y a encomendarnos a Dios, ello significa que todavía no nos hemos despojado de los rastros del yo, ni hemos comprendido la médula de la piedad verdadera. Encontrar el verdadero yo en Dios podría parecer poner énfasis excesivo en el yo, pero en realidad ésta es la razón para abandonar el yo y alabar a Dios.

Creo que una idea fundamental de todas las religiones es la de que Dios y los seres humanos tienen la misma naturaleza, que en Dios los seres humanos retornan a su origen y que sólo lo que se basa en estos dos puntos puede llamarse verdadera religión. Sin embargo, al comenzar con esta idea podemos

2. San Mateo X, 39.

conceptualizar varios tipos de relaciones entre Dios y los seres humanos. Podemos concebir a Dios como una entidad trascendente separada del universo, una entidad que controla el mundo —incluso a las personas— desde afuera. O podemos concebir a Dios como algo inmanente que obra en el interior de las personas, las cuales son todas partes de Dios. La primera posición es la del teísmo, la segunda es la del panteísmo. Podría ser racional pensar según las líneas del panteísmo, pero muchas grandes figuras religiosas se oponen a esa concepción, pues considerar a Dios y la naturaleza como idénticos significa eliminar el carácter personal de Dios. Cuando se considera la miríada de cosas que existen en el universo como formas y variantes de Dios, no sólo se pierde la trascendencia de Dios, sino que queda dañada su majestad; pero también nace así el controvertido problema de tener que atribuir a Dios el origen del mal. Pero, si pensamos cuidadosamente sobre esta cuestión, comprobamos que el pensamiento panteísta no presenta necesariamente tales imperfecciones y que el pensamiento teísta no está necesariamente exento de ellas. Si consideramos a Dios y la naturaleza esencial de la realidad como idénticos, pero concibiendo el fundamento de la realidad como algo espiritual, luego el carácter personal de Dios no se pierde necesariamente. Además, ninguna forma de panteísmo sostiene que las cosas individuales —tales como son— son Dios. Por ejemplo, en la filosofía de Spinoza, los millones de cosas de este mundo son modos de Dios. Por otra parte, ni siquiera en el teísmo la omnisciencia y la omnipotencia de Dios resultan fácilmente conciliables con la existencia del mal en el mundo; en realidad este problema atormentó a muchos filósofos medievales.

La idea de un Dios trascendente que controla el mundo desde afuera, no sólo está en conflicto con nuestra razón, sino que no es propia de la religiosidad más profunda. Lo único que podemos conocer de la voluntad de Dios son las leyes de la naturaleza y aparte de esas leyes no existe ninguna revelación divina; por supuesto, como Dios es insondable, lo que conocemos sea quizá sólo una parte de Dios. Si bien podríamos suponer una revelación independiente de las leyes de la naturaleza, no podemos conocerla; y si suponemos que la revelación se opone a las leyes de la naturaleza, entonces Dios implica una contradicción. Se cree en la divinidad de Jesucristo porque su vida

muestra la más profunda verdad de la vida humana. Nuestro Dios tiene que ser la fuerza unificadora interna del universo, la fuerza que ordena el cielo y la tierra y nutre las infinitas cosas que existen en ellos; fuera de esta fuerza, no existe Dios. Si decimos que Dios es personal, atribuimos una significación que implica personalidad a la base de la realidad. Pues, de otra manera, lo que llamamos sobrenatural se basa o bien en una leyenda histórica, o bien en nuestra fantasía subjetiva. Además en el hecho de ver directamente a Dios en la base de la naturaleza y en la base del yo podemos sentir la infinita calidez de Dios y llegar a la esencia de la religión, que es vivir en Dios. El sentido de la verdadera reverencia y amor a Dios puede nacer sólo viviendo en Dios. El amor significa que dos personas se han fundido y se han hecho una, y la reverencia se manifiesta cuando una personalidad imperfecta se encuentra frente a una perfecta. La reverencia y el amor deben basarse en una unidad de la personalidad.

Los sentimientos de amor y reverencia nacen no sólo entre personas, sino también en la propia conciencia de uno. Como nuestras conciencias divergentes de hoy y de ayer poseen el mismo centro, están colmadas de sentimientos de autorreverencia y autoamor; análogamente, la razón de que reverenciemos y amemos a Dios debe ser la de que poseemos el mismo fundamento que Dios y la de que nuestro espíritu es una parte de la conciencia de Dios. Aun cuando Dios y los seres humanos tengan el mismo fundamento espiritual, pueden considerarse, desde luego, independientes de la misma manera en que los espíritus de dos personas que tienen el mismo pensamiento son independientes. Sin embargo, este enfoque hace distinciones temporales y espaciales en el espíritu, del mismo modo en que hacemos distinciones entre los cuerpos físicos. En el caso del espíritu, lo que tiene el mismo fundamento es el mismo espíritu. Podemos considerar nuestras conciencias (que cambian día tras día) como algo que tiene siempre el mismo espíritu porque posee siempre la misma unidad; del mismo modo, nuestro espíritu tiene que ser idéntico a Dios. La afirmación de que vivimos en Dios es pues, no una simple metáfora, sino que es un hecho. (En un comentario sobre San Juan XVII, 21, el obispo Wescott hasta afirmó que la unidad de los creyentes no es una mera unidad moral entendida desde el punto de vista de factores tales como la emoción y el objetivo, sino que se trata de

una unidad vital en el sentido de la unidad de la vida.)[3]

De manera que la religión más profunda se basa en la unidad de Dios y de los seres humanos y la auténtica significación de la religión se encuentra captando la significación de esa unidad, trascendiendo la propia conciencia y experimentando el elevado espíritu universal que obra en la base de la conciencia. La fe no debería ser algo concebido desde afuera por obra de una leyenda o una teoría, sino que debería cultivarse desde el interior de uno. Como dijo Jakov Boehme, llegamos a Dios a través del más profundo nacimiento interno (*die innerste Geburt*). En este renacimiento interno vemos a Dios directamente y creemos en Dios; al mismo tiempo hallamos nuestra vida verdadera y sentimos una fuerza infinita. La fe no es mero conocimiento; es una intuición y una fuerza vital en el sentido que acabamos de decir. Nuestra fuerza unificadora obra en la base de toda nuestra actividad mental y llamamos a esa fuerza nuestro yo o personalidad. Las cosas subjetivas como los deseos, así como las cosas en alto grado objetivas, como el conocimiento, toman su color de esta fuerza unificadora y tal es la personalidad de cada individuo. Esa fuerza es la que establece tanto el conocimiento como el deseo.

La fe es pues una fuerza unificadora que trasciende el conocimiento. Lo cierto es que el conocimiento y la voluntad no sostienen la fe sino que la fe sostiene el conocimiento y la voluntad. En este sentido la fe es mística. Pero decir que la fe es mística no significa que sea contraria al conocimiento pues, la fe que está en conflicto con el conocimiento no puede llegar a ser la base de la vida. Si debilitamos nuestro intelecto y nuestra voluntad adquiriremos desde adentro una fe que ya no podemos perder.

3. Brooke Foss Wescott (1825-1901) fue un erudito de Cambridge y posteriormente obispo anglicano vastamente conocido por su versión definitiva del texto griego del Nuevo Testamento que publicó junto con Fenton Hort (1828-1892). Véase Williston Walker, Richard A. Norris, David W. Lotz, Robert Handy, *A History of the Christian Church*, 4ª ed., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1985, pág. 641.

30

Dios

Dios es el fundamento del universo. Según dije antes, no considero a Dios como un creador trascendente situado fuera del universo, pues Dios es la base de esa realidad. La relación entre Dios y el universo no es como la relación que hay entre un artista y la obra de ese artista; antes bien es la relación entre un noúmeno y un fenómeno. El universo es, no una creación de Dios, sino una manifestación de Dios.[1] Desde los movimientos del sol, de la luna y de las estrellas situados en el espacio exterior, hasta las intrincadas operaciones de la mente humana que se desarrollan en nuestro interior, no hay nada que no sea una manifestación de Dios. Podemos rendir culto a la divina luz de Dios en el fundamento de cada una de estas cosas.

Así como Newton y Kepler[2] se sintieron conmovidos con un sentimiento piadoso cuando observaron el orden de los movimientos de los cuerpos celestes, así también nosotros cuanto más estudiamos los fenómenos naturales, más seguros estamos de que advertimos una fuerza unificadora que los controla en el fondo. Lo que suele llamarse progreso del saber indica la unidad de este tipo de conocimiento. Por eso, así como reconocemos el control de una fuerza unificadora exterior a nosotros que obra en el fundamento de la naturaleza, así también debemos reconocer el control de una fuerza unificadora que en nuestro interior está en la base del espíritu. Aunque el espíritu humano

1. En el texto original Nishida insertó el vocablo inglés "manifestation" para acompañar al término japonés *hyōgen* que también puede traducirse como "expresión".

2. Isaac Newton (1642-1727) y Johannes Kepler (1571-1630) fueron dos grandes astrónomos que formularon respectivamente tres leyes de movimiento y tres leyes de los movimientos planetarios.

asume incontables formas como si no siguiera ninguna ley fija, si consideramos profundamente la cuestión nos parece que una gran fuerza unificadora controla el espíritu humano en todas las épocas y en todos los lugares. Si damos un paso más vemos que la naturaleza y el espíritu no dejan de estar relacionados, sino que más bien tienen una estrecha relación. No podemos dejar de pensar acerca de la unidad de la naturaleza y el espíritu, es decir, no podemos dejar de pensar que debe haber una fuerza unificadora mayor y única en su base. Todos los tipos de filosofía o de ciencia reconocen esta unidad y esta unidad es lo que llamamos Dios. Por supuesto, si los materialistas y hombres de ciencia están en lo cierto al sostener que la materia es la única realidad y que todas las cosas siguen sencillamente las leyes de fuerzas materiales, entonces acaso no podamos concebir a Dios. Pero, ¿es la materia la verdadera índole de la realidad?

Como ya dijimos al ocuparnos de la realidad, no podemos conocer la materia como una realidad independiente y separada de nuestros fenómenos de conciencia. Los hechos dados de la experiencia directa no son otra cosa que nuestros fenómenos de conciencia, y lo que llamamos espacio, tiempo y fuerza material son sencillamente conceptos elaborados a fin de organizar esos hechos y explicarlos. Lo que los físicos llaman materia pura, divorciada de nuestra naturaleza individual, es un concepto abstracto que dista mucho de los hechos concretos. Cuanto más estrechamente nos aproximamos a los hechos concretos, tanto más individuales éstos se hacen. Los hechos muy concretos son en sumo grado individuales. Las explicaciones de los hombres primitivos, como las contenidas en los mitos, eran por eso todas antropomórficas, pero a medida que progresó el conocimiento puro, las explicaciones se hicieron cada vez más generales y abstractas y ulteriormente generaron conceptos tales como el de materia pura. Aunque esas explicaciones abstractas sean sumamente superficiales y débiles, no debemos olvidar que nuestra unidad subjetiva está detrás de ellas. La explicación más esencial necesariamente se remite al yo, pues el yo es la clave para explicar el universo; en consecuencia, explicar el espíritu atendiendo a la materia equivale a invertir la raíz y las ramas de un árbol.

Lo que Newton y Kepler observaron y tomaron por el orden de los fenómenos naturales es en realidad el orden de nuestros

fenómenos de conciencia. Toda conciencia se establece de conformidad con una unidad, la cual se extiende desde la unidad manifestada en la vida cotidiana de cada persona individual hasta la unidad universal de conciencia que incluye todas las conciencias individuales. (La idea de que la unidad de la conciencia se limita a la conciencia individual es un supuesto dogmático agregado a la experiencia pura.) El mundo de la naturaleza es un sistema de conciencia constituido por una unidad transindividual. Nosotros unificamos la experiencia del yo mediante la subjetividad individual y unificamos la experiencia de todos los individuos mediante la subjetividad transindividual. Royce manifestaba que nuestra creencia en la existencia de la naturaleza tiene relación con nuestra creencia en la existencia de nuestros semejantes humanos.[3] La unidad del mundo de la naturaleza equivale en última instancia a una especie de unidad de conciencia.

Esencialmente, espíritu y naturaleza no son dos clases separadas de realidad; la distinción de espíritu y naturaleza deriva de diferentes enfoques de una y la misma realidad. En los hechos de la experiencia directa no hay oposición de sujeto y objeto, ni distinción entre espíritu y materia; la materia en sí misma es espíritu y el espíritu en sí mismo es materia, de suerte que hay sólo una realidad. La oposición de sujeto y objeto deriva de conflictos en la manera de concebir este sistema de realidad o —cuando se enfoca la cuestión desde cierto ángulo— deriva del desarrollo de este sistema. En otras palabras, en la percepción no se distingue entre sujeto y objeto pues la oposición se produce por obra de la reflexión. Cuando hay un conflicto en el sistema de la realidad, la actividad unificadora se concibe como espíritu y aquello que está frente a ella como su objeto se concibe como naturaleza. Pero en realidad, la naturaleza objetiva no puede existir independientemente de una unidad subjetiva, de suerte que no podemos esperar hallar una unidad subjetiva sin un objeto de la unidad, es decir, sin un contenido. Espíritu y

3. Nishida se refiere a Josiah Royce, *The World and the Individual*, 2ª serie, conferencia IV. Royce dice: "Nuestra creencia en la realidad de la naturaleza, cuando se entiende que la palabra naturaleza significa la esfera de los fenómenos físicos que puede conocer el sentido común y la ciencia, *está inseparablemente ligada a nuestra creencia en la existencia de nuestros semejantes*". Josiah Royce, *The World and the Individual*, Nueva York, Macmillan, 1929, págs. 165-166.

naturaleza constituyen la misma clase de realidad y difieren sólo en sus formas de unidad. Toda declaración que se incline por uno o la otra representa una realidad abstracta, incompleta. La realidad se hace perfecta, llega a ser realidad concreta en la unión de espíritu y naturaleza. La unidad de espíritu y naturaleza no es la unidad de dos tipos de sistemas, sino que espíritu y naturaleza existen en una y la misma unidad.

Si suponemos que la realidad no presenta distinción alguna entre espíritu y naturaleza, que no hay dos tipos de unidad y que los hechos de la experiencia directa llevan a varias discriminaciones según como consideremos las cosas, luego Dios —el fundamento de la realidad, según dijimos antes— debe ser el fundamento de los hechos de la experiencia directa, el fundamento de nuestros fenómenos de conciencia. Ello no obstante, todos nuestros fenómenos de conciencia constituyen un sistema. Ni siquiera los fenómenos naturales que cobran existencia en virtud de una unidad transindividual pueden separarse de este modo. El autodesarrollo de cierta entidad unificadora es el modo de todas las realidades y Dios es su unificador. La relación entre el universo y Dios es la relación entre nuestros fenómenos de conciencia y la unidad de éstos. Si las imágenes mentales que se dan en el plano del pensamiento y en el plano de la voluntad están unificadas por un concepto meta y si todas las cosas son expresiones de este concepto unificador, Dios es el unificador del universo y el universo es una manifestación de Dios. Y esta comparación no es metafórica sino que es un hecho. Dios es el unificador supremo y final de nuestra conciencia; nuestra conciencia es una parte de la conciencia de Dios y su unidad procede de la unidad de Dios. A decir verdad, todas las cosas —desde las cosas en pequeña escala como nuestros júbilos y penas, hasta las cosas en gran escala como los movimientos del sol, la luna y los otros cuerpos celestes— se basan en esta unidad. Fue esa gran unidad de la conciencia universal lo que tanto impresionó a Newton y a Kepler.

¿Cuál es la naturaleza de Dios, que en este sentido es tanto el unificador del universo como el fundamento de la realidad? Lo que gobierna el espíritu deben ser leyes del espíritu. Y según dije antes, la materia es sólo el más superficial de los conceptos abstractos elaborado a fin de explicar cosas. Los fenómenos mentales son la actividad de conocimiento, de sentimiento y de

volición y deben ser gobernados por sus propias leyes. Pero el espíritu no es una mera reunión de esas actividades; una sola fuerza unificadora subyace en estos fenómenos que son su expresión. Si llamamos personalidad a esta fuerza unificadora, Dios es pues la gran personalidad que está en la base del universo. Desde los fenómenos naturales hasta el desarrollo histórico de la humanidad, nada hay que no asuma esa forma de gran pensamiento y de gran voluntad. El universo es una expresión de la personalidad de Dios.

Aunque discurro de esta manera, no estoy de acuerdo con los pensadores de cierta escuela, quienes sostienen que Dios trasciende el universo y, lo mismo que nuestro espíritu subjetivo, tiene un pensamiento distintivo y una voluntad independiente del progreso del universo. En Dios el conocer es acción y la acción es conocer. La realidad no es otra cosa que el pensamiento y la voluntad de Dios.[4] Cosas tales como nuestro pensamiento y nuestra voluntad subjetivos son realidades abstractas, incompletas, que derivan del conflicto de varios sistemas; no podemos atribuirlas a Dios. En *Personality, Human and Divine*, Illingworth considera la conciencia de uno mismo (autoconciencia), el libre albedrío y el amor como elementos de la personalidad.[5] Antes de que aceptemos estos tres elementos de la personalidad, debemos sin embargo clarificar qué clase de hechos reales significan tales elementos.

La autoconciencia es un fenómeno que acompaña la unificación de un sistema parcial de conciencia en el centro de la integridad de la conciencia. La autoconciencia nace por obra de la reflexión, y la reflexión del yo es la actividad que de este modo busca el centro de la conciencia. El yo no es otra cosa que la actividad unificadora de la conciencia. Si esa unidad cambia, el yo también cambia. Llamar esencia del yo a cualquier otra cosa

4. Nishida alude a Spinoza, *Etica* I, pr. 17. En esta proposición contenida en su *Etica*, Spinoza declara que "el intelecto de Dios, en la medida en que se lo concibe como la esencia constitutiva de Dios, es en realidad la causa de las cosas tanto de su esencia como de su existencia. Esto parece haber sido reconocido por quienes afirmaron que el intelecto de Dios, la voluntad de Dios y el poder de Dios son uno y el mismo". R. H. M. Elwes, traductor, *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, vol. 2, Nueva York, Dover, 1951, págs. 61-62.

5. John Richardson Illingworth (1848-1915) escribió sobre la ética cristiana, sobre la inmanencia de Dios (*Divine Immanence: An Essay on the Spiritual Significance of Matter*) y sobre la razón y la revelación.

es emplear una expresión vacía. Algunos podrán pensar que si reflexionan interiormente adquirirán un tipo especial de conciencia del yo, pero semejante conciencia es, como lo señalan los psicólogos, nada más que una sensación que acompaña la unidad. Lo cierto es que dicha unidad no se produce por obra de esa conciencia, sino que tal conciencia nace a causa de la unidad. La unidad misma no puede llegar a ser el objeto del conocimiento; podemos alcanzar la unidad y obrar de conformidad con ella, pero no podemos conocerla. La verdadera autoconciencia se basa en la actividad de la voluntad, no en la reflexión intelectual.

Interpretadas desde el punto de vista de la autoconciencia de la personalidad de Dios, las unidades de los fenómenos del universo son la autoconciencia de Dios. Por ejemplo, el hecho de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos, necesariamente es considerado de la misma manera por todo el mundo y en toda época. Este también es un ejemplo de la autoconciencia de Dios. Tal vez podamos decir que el concepto de una unidad universal que gobierna nuestro espíritu es una conciencia de la autoidentidad de Dios. Los millones de cosas que existen en el mundo se establecen mediante la unidad de Dios y en Dios toda cosa es una realidad. Además, Dios está siempre activo. Y en Dios no hay ni pasado ni futuro, pues el tiempo y el espacio nacen en virtud de una unidad universal de conciencia. En Dios todo es el presente. Como dijo San Agustín, porque Dios creó el tiempo y lo trasciende, Dios es el eterno ahora. En consecuencia, en Dios no hay ni reflexión, ni memoria, ni expectativas y por lo tanto, ninguna autoconciencia especial. Porque toda cosa es el yo y porque no hay nada independiente del yo, no hay conciencia del yo.

En lo que se refiere a la expresión "libertad de la voluntad" o "libre albedrío" también aquí encontramos varias connotaciones. La verdadera libertad es la necesaria libertad de obrar partiendo de las características internas del yo. Una voluntad que carezca enteramente de causa es, no sólo algo irracional, sino un hecho completamente fortuito que no se experimenta como conducta libre. Según ya dije, Dios es la base de los incontables entes del universo y ninguna cosa existe aparte de Dios. Como todas las cosas surgen de la naturaleza interna de Dios, Dios es libre. En este sentido Dios es libertad absoluta. Dios podría parecer limitado por su propia naturaleza divina y

perder así omnipotencia, pero el hecho de obrar contrariamente a la propia naturaleza de uno indica imperfección o contradicciones de dicha naturaleza. No creo que la perfección y la omnisciencia de Dios se establezcan junto con una libre voluntad variable. San Agustín dijo que la voluntad de Dios es inmutable; no es que Dios desee ciertas cosas a veces y otras veces no las desee y mucho menos que cancele una decisión previa.[6] Una voluntad selectiva tiene que acompañar el estado de conciencia de nosotros, seres humanos imperfectos, pero semejante voluntad no debería atribuirse a Dios. En el caso de las cosas que hemos dominado plenamente, por ejemplo, no hay espacio para que intervenga una voluntad selectiva; la voluntad selectiva se hace necesaria en casos de duda, contradicción y conflicto.

Como todo el mundo afirma, el conocimiento desde luego implica libertad y significa posibilidad. Sin embargo, la posibilidad no tienen por qué significar una posibilidad variable. Y el conocimiento no se limita sólo a la reflexión pues la intuición es también una clase de conocimiento. En realidad, la intuición es el verdadero conocimiento. Cuando el conocimiento se hace perfecto, desaparece la posibilidad variable. Como en Dios no hay voluntad variable o arbitrariedad, el amor de Dios no es un limitado amor por el que Dios ama a algunos y odia a otros o por el cual se hace prosperar a unos y perderse a otros. El amor del Dios que es el fundamento de la realidad como todo debe ser igual y universal y su autodesarrollo debe ser infinito amor por nosotros. No existe ningún amor divino especial aparte del desarrollo de los millones de cosas existentes en la naturaleza. El amor es esencialmente el sentimiento que busca unidad. El anhelo de la unidad de uno mismo es amor por uno mismo. Y el anhelo por la unidad del yo y de los demás es el altruismo. La actividad unificadora de Dios no es otra cosa que la actividad unificadora de todas las cosas y, como dice Eckhart, el altruismo de Dios es el amor de Dios por sí mismo. Así como queremos nuestras manos y nuestros pies, Dios ama a todas las cosas.

6. Nishida hace referencia a las *Confesiones* de San Agustín (354-430) quien dice: "Dios no quiere una cosa y luego otra cosa; no quiere después algo que no había querido antes, ni cesa de querer algo que antes había querido. Este tipo de voluntad es mudable y nada mudable es eterno; pero nuestro Dios es eterno". Rex Warner, traductor, *The Confessions of St. Augustine*, Nueva York, The New American Library of World Literatura, 1963, pág. 294.

Eckhart también afirma que el amor de Dios por las personas no es un acto arbitrario, sino que es algo necesario.

Como ya dijimos, si bien Dios es personal, no podemos concebirlo como una identidad idéntica a nuestro espíritu subjetivo. Antes bien, Dios debería compararse con el estado de experiencia pura en el que no hay separación de sujeto y objeto, ni distinción entre el yo y las otras cosas. Ese estado es el principio y el fin de nuestro espíritu y la verdadera faz de la realidad. Jesucristo dijo que los puros de corazón verán a Dios y que quien sea como un niño pequeño entrará en el reino de los cielos; en verdad, en estos casos es cuando nuestro corazón está más próximo a Dios.

Como ya lo manifestamos, la experiencia pura no indica una mera conciencia perceptiva. Detrás de la conciencia reflexiva hay también una unidad. Y esa unidad es la que establece la conciencia reflexiva, de manera que también ella es una especie de experiencia pura. En la base de nuestra conciencia hay siempre una unidad de experiencia pura y no podemos salirnos de ella (véase la Parte I). En este sentido, puede concebirse a Dios como una gran intuición intelectual que está en el fundamento de universo, como el unificador de la experiencia pura que abarca el universo. Así podemos comprender la afirmación de San Agustín de que Dios intuye todas las cosas del universo, en virtud de la intuición inmutable y que Dios se mueve y está quieto y está quieto y se mueve.[7] También podemos vislumbrar así la significación de expresiones tales como "Divinidad" (*Gottheit*)[8] de Eckhart y "quietud sin término" (*Stille ohne Wesen*) de Boehme. La unidad de conciencia trasciende el cambio y es inmóvil; ello no obstante, el cambio surge de esa unidad. En otras palabras, se trata de lo que se mueve y no se mueve. La unidad de conciencia no puede ser objeto de conocimiento. Esa unidad trasciende todas las categorías y no podemos darle ninguna forma fija; además todas las cosas están establecidas con arreglo a ella. Visto desde un determinado ángulo, el espíritu de Dios es incognoscible; visto desde otro ángulo, está íntimamente vinculado con nuestro espíritu. En la base de esta unidad de conciencia podemos establecer contacto

7. Nishida se refiere a Storz, *Die Philosophie des HL. Augustinus*, § 20.

8. Para Eckhart, la divinidad (*Gottheit*) es el fondo impersonal del ser de Dios que existe antes de cualquier característica personal de Dios.

directo con la faz de Dios. Por eso Boehme dijo que el cielo está en todas partes: el cielo está donde uno se halla o adonde uno vaya; en virtud de la más profunda vida interior, uno llega a Dios (*Morgenröte*).

Hay quienes podrían decir que en mi manera de exponer Dios llega a ser idéntico a la esencia de la materia o que, si se considera a Dios como algo espiritual, no hay distinción entre Dios y la razón o conciencia, por lo que Dios pierde toda la personalidad individual viva. La individualidad sólo puede nacer de una libre voluntad variable. (En la filosofía medieval este es el principal punto de desacuerdo entre Escoto y Santo Tomás de Aquino.) No experimentamos un sentimiento religioso en respuesta a semejante Dios. Por otra parte, en mi perspectiva, el pecado no consiste simplemente en transgredir las leyes de Dios, sino que es algo que va contra la personalidad. El arrepentimiento no es mero arrepentimiento moral sino que implica lamentar profundamente haber hecho daño, por ejemplo, a sus padres, o haber obrado mal contra un benefactor. Erskine de Linlathen[9] afirmó que la religión y la moral varían según que se reconozca o no la personalidad en la conciencia. Pero, como declararon Hegel y otros, la verdadera individualidad no existe independiente de la universalidad, y la universalidad limitada (*bestimmte Allgemeinheit*) se convierte en individualidad. Lo universal es el espíritu de lo concreto. La individualidad no es algo que se agregue a la universalidad desde afuera; antes bien la individualidad se ha desarrollado partiendo de la universalidad. No puede llamarse individualidad a una combinación accidental de varias cualidades sin una unidad interna. La libertad de la voluntad, que representa un elemento de la personalidad individual, es una autodeterminación de una entidad universal. Así como en el concepto de triángulo se pueden distinguir varios triángulos, darse cuenta de la posibilidad de las varias determinaciones contenidas en una entidad universal es experimentar libertad. De una voluntad absolutamente libre, sin una causa o fundamento no puede surgir una conciencia individual. Consideremos esta expresión, "en la individualidad no hay razón" (*ratio singularitatis frustra*

9. Thomas Erskine de Linlathen (1788-1870) escribió sobre la elección (*The Doctrine of Election, and Its Connection with the General Tenor of Christianity*) y sobre la fe (*An Essay on Fait*, 1826).

quaeritur), sólo que semejante individualidad es idéntica a la vacua nada. Lo que quiero establecer es que no se puede conocer la individualidad concreta por conceptos abstractos aunque esa individualidad puede estar claramente expresada por el pincel de un artista o por la pluma de un novelista.

El hecho de que Dios sea la unidad del universo no significa que sea la unidad de un concepto abstracto, pues Dios es una unidad concreta o espíritu vivo como nuestro yo individual. De la misma manera en que nuestro espíritu es individual, también Dios es individual. La razón y la conciencia pueden ser parte de la actividad unificadora de Dios, pero razón y conciencia no son el espíritu mismo del Dios vivo. La existencia de esta clase de espíritu divino no es un mero argumento filosófico; es u hecho real de la experiencia espiritual.

Ese espíritu obra en la base de todas nuestras conciencias. (La razón y la conciencia son sus voces.) Pero cuando nuestro pequeño yo nos lo impide somos incapaces de conocer ese espíritu. El poeta Tennyson tuvo la siguiente experiencia: al salmodiar para sí su propio nombre, en las profundidades de su conciencia individual la individualidad de su yo se disolvió y se convirtió en realidad infinita. Durante ese momento la conciencia de Tennyson no era nada vaga, sino que por el contrario, era clarísima y sumamente aguda. Tennyson afirmó que en ese momento la muerte era una imposibilidad ridícula y sintió que la muerte del individuo era en realidad verdadera vida. También dijo que desde su niñez y hallándose en momentos de soledad, tuvo ocasionalmente este tipo de experiencia.[10] J. A. Symonds[11] observó que a medida que nuestra conciencia normal se hace confusa o borrosa, la conciencia fundamental que está en su base se fortalece hasta llegar a ser por fin un yo puro, absoluto y abstracto. Entre los místicos religiosos[12] no hay límite en tales experiencias. Podría uno considerar enfermizos estos fenómenos, pero que lo sean o no depende de que sean o no

10. Alfred Lord Tennyson (1809-1892) fue un poeta victoriano inglés cuya obra en gran medida se refería a problemas morales y sociales de su tiempo.

11. J. A. Symonds (1840-1893) escribió sobre el renacimiento italiano, sobre el drama inglés, sobre la poesía griega y sobre Walt Whitman.

12. Nishida hace referencia a W. James, *The Varieties of Religious Experience*, conferencias XVI y XVII. Estas dos conferencias se agruparon y se publicaron juntas con el título de *Mysticism*.

racionales. Como ya dije, si suponemos que la realidad es espíritu y que nuestro espíritu es simplemente una pequeña parte de la realidad, luego, no hay razón alguna para no experimentar el milagro de irrumpir más allá de la propia pequeña conciencia de uno para alcanzar un gran espíritu. Tal vez lo más cerrado de nuestra conducta sea apegarnos a la esfera de nuestra pequeña conciencia. Los grandes hombres tuvieron experiencias espirituales mucho más profundas que las que vive el común de las gentes.

31

Dios y el mundo

Si aceptamos que los hechos de la experiencia pura son la única realidad y que Dios es la unidad de tales hechos, podemos conocer las características de Dios y su relación con el mundo basándonos en las características de la unidad de nuestra experiencia pura, o la unidad de la conciencia, y basándonos en la relación de esa unidad con su contenido. En primer lugar, no podemos ver ni oír nuestra unidad de conciencia que, de ninguna manera, puede ser objeto de conocimiento. Como todas las cosas cobran existencia de conformidad con dicha unidad, ésta las trasciende por entero. Aunque el espíritu registre lo negro cuando encuentra algo negro, el espíritu no es negro y, si bien el espíritu registra lo blanco cuando encuentra algo blanco, no es blanco. Esta unidad característica de las conciencias nos lleva a emplear la negación propia del budismo y de la llamada teología negativa de pensadores de la corriente medieval de teología que comenzó con Dionisio Areopagita.[1]

Pensadores tales como Nicolás de Cusa afirmaron que Dios trasciende tanto el ser como el no ser y que Dios es ser y también no ser.[2] Cuando reflexionamos profundamente en las recónditas interioridades de la conciencia nos sobrecoge un misterioso y elevado sentimiento y descubrimos profunda significación en las manifestaciones de Boehme según las cuales Dios es "quie-

1. Dionisio Areopagita, conocido también como el Pseudo Dionisio, escribió una serie de tratados místicos basados en el neoplatonismo. Se desconocen su identidad exacta y su vida.

2. Nicolás de Cusa expuso el principio de la *Coincidentia oppositorum*, por el que sostiene que en el ser de Dios las varias polaridades que dominan en el mundo de la realidad convergen o, más precisamente, existen en una unidad anterior a toda división.

tud sin término", sin fondo (*Ungrund*) o "voluntad sin objeto" (*Wille ohne Gegenstand*). Además, la eternidad, la omnipresencia, la omnisciencia y la omnipotencia de Dios deben interpretarse partiendo del carácter de esta unidad de conciencia. Porque el tiempo y el espacio están establecidos por la unidad de conciencia, Dios trasciende tiempo y espacio, es eterno e indestructible y existe en todas partes. Y porque toda cosa procede de la unidad de conciencia, Dios es omnisapiente y omnipotente; no hay nada que Dios no conozca, ni nada que Dios no pueda hacer. En Dios, conocimiento y capacidad son idénticos.

Si ello es así, luego, ¿cuál es la relación que hay entre ese Dios absoluto e infinito y este mundo? El no ser divorciado del ser no es verdadero no ser; la igualdad divorciada de la discriminación no es verdadera igualdad. Así como no hay mundo sin Dios, no hay Dios sin el mundo. Lo que aquí llamo el mundo no designa por supuesto solamente este mundo. Como dijo Spinoza, porque los atributos de Dios son infinitos, Dios debe abarcar un mundo infinito. La manifestación de Dios en el mundo concuerda con la esencia de Dios que nunca es una actividad contingente. Además, esto no significa que Dios haya creado en un momento del pasado el mundo; como dijo Hegel, Dios es su eterno creador.[3] En suma, la relación de Dios y el mundo es la relación entre la unidad de conciencia y su contenido. El contenido de conciencia está establecido por la unidad y no hay unidad aparte del contenido de conciencia; no se trata de dos hechos separados, sino más bien de las dos caras de una realidad única. En la experiencia directa todos los fenómenos de conciencia son una actividad; sin embargo, cuando hacemos de esta única actividad el objeto de conocimiento y reflexionamos sobre ella, el contenido se analiza y se distingue en una variedad de maneras. En este proceso, el todo se manifiesta al principio espontáneamente como una sola actividad y luego, por obra de oposiciones y conflictos, su contenido se refleja y se distingue. También aquí quiero recordar las palabras de Boehme quien afirmó que el Dios anterior a la revelación —una voluntad sin objeto— se refleja en la divinidad, es decir, que hace que la divinidad sea un espejo; por

3. Hegel sostiene que el proceso histórico es la creación y la revelación continuas del *Geist* (espíritu).

lo tanto subjetividad y objetividad se separan y Dios y el mundo se desarrollan divorciados.

Originalmente la diferenciación y la unidad de la realidad son un solo hecho, no dos. Lo que se llama unidad en un sentido significa diferenciación en otro. Consideremos, por ejemplo, un árbol; la perfecta "floración" de una flor y la perfecta "foliación" de una hoja expresan la esencia del árbol. La distinción entre diferenciación y unidad se debe a nuestro pensamiento, no deriva de la realidad inmediata. Así como Goethe dijo que la naturaleza no tiene ni cáscara ni pepita sino que se da toda ella simultáneamente en cáscara y pepita,[4] así también en la realidad concreta —en cada hecho de la experiencia directa— la diferenciación y la unidad son una y la misma actividad. En una pintura o en una melodía, por ejemplo, no hay ninguna pincelada ni ninguna nota que no exprese directamente el espíritu del todo. En el caso de un pintor o de un músico, una inspiración puede convertirse instantáneamente en un paisaje muy variado o en una exquisita y compleja melodía. De esta manera, Dios no es otra cosa que el mundo y el mundo no es otra cosa que Dios. Como lo expresó Goethe en su poema "Grande es la Diana de los efesios",[5] los orfebres que seriamente y con ahínco hacen imágenes de Diana sin prestar oídos a las enseñanzas de San Pablo están en cierto sentido más cerca de Dios que aquellos preocupados en su fuero interno con un Dios abstracto y, como dijo Eckhart, uno ve al verdadero Dios hasta donde Dios no se manifiesta.[6]

En esta situación, el cielo y la tierra son tan sólo un dedo de un cuerpo y la multitud de cosas y el yo son el cuerpo. Pero, según ya dijimos, debido a los conflictos del sistema de la realidad, este sistema de la realidad llega a desintegrarse; es decir, la reflexión inevitablemente surge en el proceso. En virtud de ella, lo que era real se hace conceptual, lo que era concreto se hace abstracto y lo que era uno se hace múltiple. En este punto Dios está separado del mundo y el yo está separado de las demás cosas; cada cosa es relativa respecto de otra y cada

4. En su texto Nishida incluye el pasaje en alemán: *"Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einen Male"*.

5. El título en alemán es *"Gross ist die Diana der Epheser"*.

6. Eckhart se refiere a la divinidad en la que no puede encontrarse el Dios personal.

cosa va contra otra. Con toda probabilidad, la relación de cómo nuestros antepasados comieron el fruto del árbol de la sabiduría y fueron expulsados del Jardín del Edén expresa esta verdad. La caída de los seres humanos no ocurrió sólo en la distante época de Adán y Eva, sino que se está verificando a cada momento en nuestros espíritus. Pero si consideramos esta cuestión de manera diferente, vemos que la disgregación o reflexión no es una actividad separada pues se trata simplemente del desarrollo de la actividad de diferenciación que constituye una faceta de la unidad. Detrás de la desagregación y de la reflexión se halla la posibilidad de una unidad más profunda. La reflexión es la senda a lo largo de la cual llegamos a una profunda unidad. (En los *Tannishō* Shinran declara: "Si hasta una buena persona logra renacer en el País Puro, con tanta mayor razón renacerá una mala persona".) Para que Dios manifieste su más profunda unidad debe primero diferenciarse la divinidad. En determinada óptica, los seres humanos son directamente una autorrealización de Dios. Atendiendo a la tradición cristiana, la salvación por obra de Jesucristo existe precisamente a causa de la caída de Adán y en toda esta cuestión se hace claro el amor infinito de Dios.

Si consideramos la relación que hay entre el mundo y Dios según la manera que acabamos de exponer, ¿cómo hemos de explicar la individualidad? Si suponemos que las incontables cosas del universo son manifestaciones de Dios y que sólo Dios es la realidad verdadera, ¿debemos concebir nuestra individualidad tan sólo como una engañosa apariencia que, cual una burbuja, carece de toda significación? No creo que debamos concebir la individualidad de este modo. Aunque probablemente no exista una individualidad independiente y separada de Dios, nuestra individualidad no puede considerarse un mero fantasma; por el contrario, esa individualidad es parte del desarrollo de Dios, es una de las actividades de diferenciación de Dios. Así como cada persona nace con una misión dada por Dios, la individualidad es un vástago de la divinidad y el desarrollo de cada persona completa el desarrollo de Dios. En este sentido, nuestra individualidad posee una vida eterna y constituye un eterno proceso. (Véase la discusión de Royce sobre la inmortalidad del alma.) La relación entre Dios y nuestra conciencia individual es la relación que hay entre la totalidad de la conciencia y una parte de ella. En todos los

fenómenos mentales, cada parte está en la unidad del todo y al mismo tiempo, cada parte debe ser una conciencia independiente. (En los fenómenos mentales, cada parte es un fin en sí mismo.) En realidad, el hecho de que todas las cosas sean la manifestación de un Dios impar y único no implica necesariamente negar la independencia consciente de cada persona. Esta situación es como la de una unidad individual que se impone de un momento a otro momento en nuestra conciencia y cada conciencia momentánea es una conciencia independiente. Illingworth afirmó que una personalidad necesariamente busca a otra y que en la otra personalidad el yo logra la satisfacción de la personalidad entendida como un todo; en otras palabras, el amor es una característica indispensable de la personalidad.[7] Reconocer a otra personalidad significa reconocer la propia personalidad y la relación en la que las personas reconocen mutuamente sus personalidades es amor. En cierto aspecto, el amor es la unión de dos personalidades, es decir, en el amor, dos personalidades, si bien son independientes y se respetan la una a la otra, se unen para constituir una sola persona. Concebido de esta manera, Dios puede abarcar todas las personalidades y reconocer su independencia porque Dios es amor infinito.

La crítica de las ideas panteístas —como la idea de que todas las cosas son una manifestación de Dios— se formula junto con el problema de explicar el origen del mal. Según mi modo de pensar, originalmente no hay nada absolutamente malo; todas las cosas son esencialmente buenas y la realidad, tal como es, es buena. Aunque ciertas figuras religiosas fustigan vehementemente los males de la carne, el deseo físico no es malo

7. Nishida hace referencia a Illingworth, *Personality, Human and Divine*. En esta obra Illingworth declara: "Necesitamos hallar en otras personas un fin en el que toda nuestra personalidad pueda reposar. Y esa es la relación del amor. Su intensidad puede admitir grados, pero se distingue de todos los otros afectos o deseos por ser el resultado de toda nuestra personalidad. Lo que ama es nuestro yo mismo y no un sector de nosotros. Y lo que amamos en otros es la personalidad o yo que los hace ser lo que son. Los amamos por ellos mismos. De manera que el amor puede caracterizarse como el mutuo deseo de personas como tales; éste es el modo en que la vida encuentra su punto culminante, su adecuada satisfacción final". Illingworth, *Personality, Human and Divine: Being the Bampton Lectures for the Year 1894*, Londres, Macmillan, 1917, pág. 38.

en un sentido abstracto; sólo se hace malo cuando impide el crecimiento espiritual. Asimismo, como lo afirmaron estudiosos de la ética apoyados en la teoría de la evolución, lo que ahora llamamos pecado era moral en un pasado. El pecado es el legado de una moral pasada que en la actualidad se ha hecho algo malo porque ahora resulta inapropiado. De manera que esencialmente las cosas no tienen mal en sí mismas. El mal surge de las oposiciones y conflictos del sistema de la realidad. Si se nos pregunta sobre el origen de estos conflictos, podemos responder que ellos se basan en la actividad diferenciadora de la realidad y son una condición necesaria del desarrollo de la realidad. La realidad se desarrolla mediante oposiciones y conflictos. Aunque constantemente buscaba el mal, Mefistófeles proclamaba que él era la potencia que constantemente crea el bien. A decir verdad, el mal es un elemento esencial de la construcción del universo.

Como el mal no es la actividad del progreso unificado del universo, no hay nada en el mal, por supuesto, que deba convertirse en una meta para nosotros. Sin embargo, un mundo tranquilo y parejo sin pecados y libre de sinsabores sería extremadamente superficial. Quienes no conocen el pecado, no pueden conocer en verdad el amor de Dios y aquellos que no han experimentado sinsabores o angustias no pueden comprender las profundidades de la espiritualidad. El pecado, la insatisfacción y la angustia son condiciones necesarias del progreso espiritual de la humanidad; un alma verdaderamente religiosa no ve ninguna contradicción divina en tales experiencias, sino que más bien siente en ellas la gracia infinita de Dios. Cosas como el pecado y la zozobra no hacen que el mundo sea imperfecto; por el contrario, lo hacen más rico y profundo. Si despojáramos al mundo del pecado y la angustia, perderíamos la senda que nos conduce al crecimiento espiritual y así desaparecerían de este mundo innumerables empresas espirituales de gran belleza. Si suponemos que el universo como un todo se establece con arreglo a una significación espiritual, luego, no hay ninguna imperfección que se deba a la presencia del pecado y la angustia; por el contrario, podemos conocer la razón de su necesidad y de su carácter indispensable. El pecado es vil, pero en el mundo nada hay más hermoso que un pecado del cual uno se ha arrepentido.

En este punto no puedo dejar de recordar un pasaje de *De*

Profundis de Oscar Wilde.[8] Jesucristo ama a los pecadores por ser las personas que más se acercan a la perfección humana. Cristo no se proponía transformar a un interesante ladrón en una aburrida persona honesta. Con un método hasta entonces desconocido en el mundo, Jesucristo transformó el pecado y la angustia en algo hermoso y sagrado. Un pecador debe arrepentirse, por supuesto, y su arrepentimiento corrige y perfecciona las cosas hechas en el pasado. Los griegos creían que una persona no podía alterar el pasado y hasta decían que los dioses eran incapaces de cambiar el pasado, pero Jesucristo mostró un camino mediante el cual hasta el pecador más corriente puede modificar el pasado. Wilde escribía atendiendo a la perspectiva de Jesucristo cuando el hijo pródigo cayó de rodillas y lloró. Y así hizo que los pecados y zozobras del pasado se convirtieran en los sucesos más hermosos y sagrados de su vida. El propio Wilde era un hombre pecador, de manera que conocía bien la esencia del pecado.

8. El escritor irlandés Oscar Wilde (1854-1900) compuso *De Profundis* (publicado póstumamente en 1905) al final de su trayectoria de poeta, dramaturgo y novelista. La obra consiste en una larga carta que Wilde le escribió a Lord Alfred Douglas mientras cumplía la pena de dos años de prisión en Reading Gaol acusado de sodomía. Benét, *RE*, pág. 264.

32

Conocimiento y amor

No escribí este capítulo
como una continuación de la presente
obra. Pero creo que está tan
íntimamente relacionado con
los pensamientos básicos del
libro que lo incluyo
aquí como apéndice.

Por lo general, se piensa que el conocimiento y el amor son actividades mentales enteramente diferentes. Pero para mí son esencialmente la misma actividad. Esta actividad es la unión de sujeto y objeto, es la actividad en la cual el yo se une con las cosas.

¿Por qué es el conocimiento la unión del sujeto y del objeto? Podemos conocer la verdadera naturaleza de algo sólo cuando eliminamos por completo nuestras engañosas ilusiones y conjeturas —esto es, factores subjetivos idiosincrásicos— y nos unimos así con la verdadera naturaleza de ese algo; en otras palabras, esta actividad es posible sólo cuando nos unimos con la objetividad pura. Por ejemplo, la idea de que las partes pardas de la luna llena forman la figura de un conejo o de un pastel, o la idea de que un terremoto se debe a un inmenso siluro que se agita bajo la tierra, son engaños subjetivos: en disciplinas tales como la astronomía y la geología nos despojamos de esas ilusiones subjetivas e investigamos las cosas con arreglo a las leyes naturales puramente objetivas; de esta manera podemos llegar a establecer la verdadera índole de aquellos fenómenos. En la medida en que nos hagamos objetivos podemos comprender la índole de las cosas. Durante varios millares de

años pasados la historia del progreso del saber rastrea la senda por la que los seres humanos descartaron progresivamente la subjetividad en procura de la objetividad.

¿Y por qué es el amor la unión de sujeto y objeto? Amar algo es desechar el yo de uno y unirse con el de otro. Los verdaderos sentimientos de amor sólo nacen cuando el yo de uno y el de otro se juntan sin dejar brecha entre ellos. Amar una flor es unirse con la flor y amar la luna es unirse con la luna. El amor de padres e hijos sólo se da cuando el padre se convierte en el hijo y el hijo se convierte en el padre. Porque se convierte en el hijo, el padre siente como suyas las ganancias y pérdidas del hijo; y porque se convierte en el padre, el hijo siente como suyo propio cada caso de alegría o tristeza del padre. Cuanto más desechamos el yo y más puramente objetivos nos hacemos, más profundo y grande se hace nuestro amor. Y así pasamos del amor entre padres e hijos y entre marido y mujer al amor entre amigos, y desde este amor pasamos al amor por la humanidad. El amor de Buda se extendía hasta a las aves, al ganado, a la hierba y a los árboles.

De esta manera, conocimiento y amor constituyen la misma actividad mental; para conocer una cosa debemos amarla y para amar una cosa debemos conocerla. Porque los matemáticos desechan su propio yo y así llegan a amar los principios matemáticos hasta el punto de que se identifican con los principios mismos, pueden clarificarlos con facilidad. Los artistas, al amar la naturaleza, al unirse con ella y al sumergir su yo en ella pueden penetrar la verdad de la naturaleza. Desde cierto punto de vista, amo a mis amigos porque los conozco. Cuanto más se parecen nuestras circunstancias tanto más parecidos son nuestros pensamientos y gustos; cuanto más profundamente nos comprendemos, más rica se hace nuestra simpatía.

Pero si separamos las dos actividades y pensamos que el amor es el resultado del conocimiento o que el conocimiento es el resultado del amor, no llegamos todavía a comprender la verdadera índole del amor y del conocimiento. Conocer es amar y amar es conocer. Cuando estamos absortos en algo que nuestro yo ama, por ejemplo, nos encontramos en un estado de casi total inconciencia. Nos olvidamos del yo y en ese momento una fuerza incomprensible que está más allá del yo obra sola con toda su majestad; entonces no hay ni sujeto ni objeto; sólo se trata de la verdadera unión de sujeto y objeto. Además, en ese momento, el

conocimiento en sí mismo es amor y el amor en sí mismo es conocimiento. Cuando el espíritu se siente cautivado por la maravilla de los principios matemáticos y cuando nos sumergimos en ellos hasta el punto de que nos olvidamos de comer y de dormir, el yo conoce los principios matemáticos y al propio tiempo los ama. Análogamente, cuando no hay distinción alguna entre el yo y el otro, en respuesta a las alegrías y tristezas de ese otro, y cuando sentimos directamente lo que el otro siente, cuando reímos y lloramos juntos, luego amamos al otro y conocemos al otro. Amar, por eso, es intuir los sentimientos del otro. Cuando uno salva a un niño que está a punto de caer en un lago no hay cabida para el pensamiento de que ese niño es bonito o feo.

Generalmente se considera el amor como un sentimiento que debe distinguirse del conocimiento puro. Pero en los fenómenos mentales reales no hay ni conocimiento puro ni sentimiento puro. La distinción es un mero concepto abstracto creado por los psicólogos por comodidad académica. Así como una investigación teórica debe sostenerse por una especie de sentimiento, de la misma manera, el amor por otra persona debe basarse en una especie de intuición. Considerando la cuestión desde mi óptica, el conocimiento corriente es el conocimiento de un objeto impersonal. Por más personal que sea un objeto de conocimiento, el conocimiento corriente se da cuando se ve el objeto como impersonal. En cambio, el amor es conocimiento de objetos personales, y este conocimiento se da cuando el objeto se ve como personal, por impersonal que sea en realidad. De manera que la diferencia entre amor y conocimiento corriente está, no en la actividad mental misma, sino en el tipo de objeto.

Si suponemos, como supusieron numerosos estudiosos y filósofos del pasado, que la realidad última del universo es personal, entonces el amor es el poder mediante el cual aprehendemos la realidad última. El amor significa el conocimiento más profundo de las cosas. El conocimiento analítico por inferencia es un conocimiento superficial que no puede aprehender la realidad. Podemos llegar a la realidad solamente en virtud del amor. El amor es la culminación del conocimiento.

Hasta aquí he tratado sobre la relación que hay entre conocimiento y amor y ahora deseo considerar esta relación en conexión con los hechos de la religión. La subjetividad es la facultad y las fuerzas de uno mismo y la objetividad es la facultad y las fuerzas de otro.[1] Conocer y amar una cosa

significa desechar la facultad de uno mismo y encarnar el fiel corazón que cree en la facultad y las fuerzas de otro. Si suponemos que la obra de nuestra vida no es algo separado del conocimiento y del amor, entonces día tras día vamos obrando según la fe en la facultad y fuerza de otro. Tanto el saber como la moral son la gloria de Buda y la religión es la culminación del conocimiento y del amor. En los fenómenos individuales diferentes, el saber y la moral se bañan en la gloriosa luz de las facultades de otro, de suerte que la religión se refiere al Buda absoluto e infinito que se extiende a través de todo el universo. La significación última de la religión está dada en expresiones tales como "¡Padre mío, si es posible pase de mí esta copa! Mas no como yo quiero, sino como tú [quieres]"[2] y "¿Es la recitación del nombre de Amida Buda realmente la causa de renacer en el País Puro o se debe a una causa del karma el caer al infierno más bajo? Nada sé de estas cosas".[3] Además podemos conocer a este Dios absoluto e infinito o a este Buda infinito y absoluto sólo amando a Dios o a Buda. En otras palabras, amar a Dios es conocer a Dios, amar a Buda es conocer a Buda. Las enseñanzas de los Vedas de la India, del neoplatonismo y de la Entrada de la Senda Sagrada del budismo[4] hacen hincapié en conocer a Dios, mientras que el cristianismo y el budismo del País Puro hacen hincapié en amar a Dios y encomendarse a El. Ambas concepciones presentan sus propios rasgos distintivos, pero en esencia son idénticas. No podemos conocer a Dios mediante el análisis y la inferencia. Si suponemos que la esencia de la realidad es personal, Dios es aquello más personal que pueda existir. Podemos conocer a Dios sólo por obra del amor, por obra de la intuición de la fe. De suerte que quienes aman a Dios y creen en Dios sin conocerlo son los que mejor conocen a Dios.

1. Con estos términos Nishida se refiere a la fe en la propia capacidad de uno para alcanzar el despertar a diferencia de la fe en la facultad y las fuerzas de Amida (la facultad y las fuerzas de otro) como la única manera de alcanzar el renacimiento en el País Puro y lograr un eventual despertar.

2. San Mateo XXVI: 39.

3. *Tannishō* sección 2.

4. La Entrada de la Senda Sagrada del budismo se refiere a las sectas zen, tendai, shingon y kegon, que ponen el acento en las facultades y fuerzas de uno mismo. Esta expresión contrasta con "Entrada en el País Puro" que se refiere al budismo del País Puro, que pone el acento en la facultad y las fuerzas de otro.

Bibliografía

Traducciones de obras de Nishida

Art and Morality. Traducción de D. A. Dilworth y V. H. Viglielmo. Honolulu: University Press of Hawaii, 1973.

"An Explanation of Beauty." Traducción de Steve Odin. *Monumenta Nipponica* 42 (1987): 211-217.

"The Form of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective." Traducción de D. A. Dilworth. *Japanese Religions* 5, n°4 (1969): 26-50.

Fundamental Problems of Philosophy: The World of Action and the Dialectical World. Traducción de D. A. Dilworth. Tokio: Sophia University, 1970

Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Traducción de R. Schinzinger. Tokio: Maruzen, 1958. Reedición. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973.

Intuition and Reflection in Self-Consciousness. Traducción de V. H. Viglielmo, con Y. Takeuchi y J. S. O'Leary. Albany: State University of New York Press, 1987.

Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview. Traducción de D. A. Dilworth. Honolulu: University Press of Hawaii, 1987.

"Logic of Topos and the Religious World-View." Traducción de M. Yusa. *The Eastern Buddhist* 19, n° 2 (1986): 1-29 y 20, n° 1 (1987): 81—119.

"On the Doubt in Our Heart." Traducción de J. Shore y F. Nagasawa. *The Eastern Buddhist* 17, n° 2 (1984): 7-11.

"The Problem of Japanese Culture" (extractos). Traducción de M. Abe y R. DeMartino. En *Sources of Japanese Tradition,* vol. 2, comp. de R. Tsunoda, W. T. deBary y D. Keene, 350-365. Nueva York: Columbia University Press, 1958.

A Study of Good. Traducción de V. H. Viglielmo. Tokio: Government Printing Bureau, 1960. (La primera traducción al inglés de *Indagación del bien.*)

"Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Pre-Established Harmony as Guide." Traducción de D. A. Dilworth. *The Eastern Buddhist* 3, n° 1 (1970):19-46.

Über das Gute. Traducción e introducción de Peter Pörtner. Frankfurt am Main: Insel, 1989.

Fuentes secundarias

Abe, M. "Nishida's Philosophy of 'Place.'" *International Philosophical Quarterly* 28, n° 4 (1988): 355-371

— "Philosophy, Religion, and Aesthetics in Nishida and Whitehead." *The Eastern Buddhist* 20, n° 2 (1987): 53-62.

Abe, M. y L. Brüll. "Kitarō Nishida Bibliography." *International Philosophical Quarterly* 28, n° 4 (1988): 373-381.

Carter, R. E. *The Nothingness beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō.* Nueva York: Paragon House, 1989.

Dilworth, D. A. "The Initial Formation of 'Pure Experience' in Nishida Kitarō and William James." *Monumenta Nipponica* 24, n° 1-2 (1969): 93-111.

— "Nishida Kitarō: Nothingness as the Negative Space of Experiential Immediacy." *International Philosophical Quarterly* 13 (1973): 463-484.

— "Nishida's Early Pantheistic Voluntarism." *Philosophy East and West* 20, n° 1 (1970): 35-49.

— "The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen no Kenkyū." *Philosophy East and West 19,* n° 4 (1969): 409-421.

Knauth, L. "Life Is Tragic—The Diary of Nishida Kitarō." *Monumenta Nipponica* 20, n° 3-4 (1967): 335-338.

Takeuchi, Y. "Nishida Kitarō." En *Encyclopaedia Britannica,* 15ª ed., vol. 8, 723-725. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1988.

Viglielmo, V. H. "Nishida Kitarō." En *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. 5, compil. por P. Edwards, 518-519. Nueva York: Macmillan, 1972.

— "Nishida Kitarō—The Early Years." En *Tradition and Modernization in Japanese Culture,* comp. de D. Shively, 507-562. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Indice temático

actividad. *Véase* actividad unificadora
actividad unificadora 53, 57, 64, 112, 114-23, 149
Agustín, San 10, 170, 192, 214
amor 129, 184, 206, 214-5, 226-9
apercepción 135, 137
Aquino, Santo Tomás de 216
Aristipo 164
Aristóteles 27, 171, 173, 176, 178, 187, 190
armonía 175-6
asociación 57, 90, 97, 104, 135
autoridad 155-8

Bacon, Francis 81
Bentham, Jeremy 165, 166
Bergson, Henri 16, 25
Berkeley, George 84, 86
bien 133, 170-4, 175-80, 191, 193
Boehme, Jakob 127, 207, 215, 216, 219, 220
Bonaparte, Napoleón 158
Buda 227, 229

cínicos 162, 178
cirenaica, escuela 164
Clarke, Samuel 160
Comte, Auguste 15
conciencia 151
conciencia moral 35, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 55, 84, 100, 103-6, 110, 145, 146-7, 201, 210, 219
Condillac, Etienne 201
conducta 133-42, 147, 150, 182, 184, 192
Confucio 12, 172, 184
conocimiento 21-2, 56, 63, 64, 65, 69, 84, 147, 207, 214, 226-9
cristianismo 79, 199

Dōgen 10
demanda religiosa 23, 199-202
Descartes, René 9, 81, 82, 170
deseo 61, 66, 69, 129, 134, 136, 162, 183, 188
Dilthey, Wilhelm 16
Diógenes 162
Dionisio Areopagita 219
Dios 23-4, 29, 125-9, 192, 199, 201, 203-7, 207-18, 219-25, 229
Duns Escoto, Juan 156, 216

Eckhart, maestro 215, 221
eleáticos 83
empirismo 20, 21, 97
energetismo 23, 170-4, 178
Engels, Friedrich 15
Epícteto 162
Epicuro 164, 166, 168
Erskine, Thomas 216
Escoto. *Véase* Duns Escoto, Juan
esperanza 68, 70
espíritu 101, 118-24, 146, 217-8
estoicos 162, 168, 178, 190
ética 151-69
Véase hedonismo

experiencia 14-5, 17, 18-21, 24, 33, 37, 41-9, 50, 51-2, 104, 113

facultad y fuerzas de otro 228, 229
facultad y fuerzas de uno mismo 229
Fechner, Gustav Theodor 16, 37
fe 207
felicidad 171-2
fenómenos mentales 42, 119
Feuerbach, Ludwig 15
Fichte, Johann 26, 34, 36, 84
filosofía 14-5, 16-7
filosofía neokantiana 25, 26
fuerza unificadora 21, 100, 107, 111, 116, 138, 141, 181, 206
fuerza. *Véase* fuerza unificadora

Giotto, di Bondone 195
Goethe, Johann Wolfgang 45, 61, 116, 177, 221
Fausto 193

Hartmann, Eduard von 110
hechos 41, 67
hedonismo (teoría hedonista de ética) 23, 159, 163-9
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 9, 15, 34, 57, 64, 82, 88, 102, 190, 216, 220
Heine, Heinrich 92
Heráclito 98, 100
Hobbes, John 156, 159, 189
Høffding, Harold 170, 188
Hsün-tzu 156
Hume, David 87

Ibsen, Henrik 187
ideales 108, 120
idealismo 109
Illingworth, John Richardson 212, 223
imagen, mental 52, 53, 54
imaginación 135, 136
impulso 96
intuición 80-1, 83, 151-4, 214
intelectual 71-5, 215

Itō, Jinsai 10

James, William16, 17, 18, 26, 49, 51, 74, 96
Jesucristo 123, 158, 187, 199, 205, 215, 222, 225
Jesús. *Véase* Jesucristo
juicio 47-8, 49, 50

Kūkai 10
Kant, Immanuel 9, 23, 82, 84, 126, 179, 180, 182
Kepler, Joahnnes 208, 209
Kierkegaard, Søren 10, 16
Kirchamann, Julius Hermann von 157

libertad 66, 143-7
Locke, John 51, 84
lógica 13, 14, 27, 75

Mach, Ernst 16, 34
Mahoma 195
mal 192, 205
mandamiento 155-6, 203
Marx, Karl 15
materialismo 79, 109
memoria 97
Mill, John Stuart 15, 165, 166, 169
moral 75, 126, 143, 157
motivación 134, 182

nación 189-90
Nakae, Chōmin 9
naturaleza 112-17
neoplatonismo 229
Newton, Isaac 208, 209
Nicolás de Cusa 219
Nishitani, Keiji 16
Nitzsche, Friedrich 16

Pablo, San 184, 190, 199
panenteísmo 23
panteísmo 23, 205, 223
Pascal, Blaise 147
pecado 224, 225

pensamiento 50-9, 62, 82-3, 90-1, 104
percepción 42, 44, 52, 53, 54, 55, 58, 62, 71, 72, 96, 104
personalidad 178, 179, 181, 182-4, 189-90, 191, 212, 213
placer 162, 163-9
Platón 74, 80, 83, 171, 174, 176, 178, 184, 189, 190
Plotino 26
positivismo 15
psicología 16

Rafael 194
razón 153, 159-62
realidad 103, 125, 221
  verdadera 38, 80, 92, 95-8, 101
  Véase también realidad unificadora
realidad unificadora 21, 46, 50, 52, 97, 99, 115
religión 23, 203-7, 229
representación 45, 49, 50, 60-1, 62, 65-6
Rickert, Heinrich 25
Rousseau, Jean-Jacques 9, 190
Royce, Josiah 210, 222

Saigyō 38, 158
Schelling, Friedrich 72
Schiller, Friedrich 70
Schopenhauer, Arthur 10, 16, 72, 189
sensación 42, 57, 58, 80, 90
sentimiento 43, 79, 92, 93, 228
Sesshū 184
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 176
Shimomura, Torataro 11
Shinran 199, 222
significación, 47, 49, 54-5
Smith, William Robertson 203
Sócrates 80, 147, 162
Spencer, Herbert 15, 176
Spinoza, Baruch (Benedict) 64, 74, 173, 205, 220
Stout, George Frederick 44
Symonds, John Addington 217

Taine, Hyppolyte 189
Tanabe, Hajime 30
teísmo 205
Tennyson, Alfred lord 217
teoría ética autónoma 151, 159
teoría ética de la autoridad 155-8
teoría ética heterónoma 151, 155
teoría intuitiva de la ética 151-4
teoría racional de la ética (ética dianoética) 159-62
Tzu-ssu 176

Ueda, Shizuteru 14
Unamuno, Miguel de 16
utilitarismo 10, 164

valor 149-50
verdad 63-4, 67, 68, 75, 79
voluntad 46-7, 49, 55, 60-70, 75, 93-4, 136-7, 143-7, 170-1, 229n4

Wang Yang-ming 137
Weininger, Otto 189
Wilde, Oscar 225
Wundt, Wilhelm 16, 17, 18, 41, 48, 91

yo y uno mismo 114, 121-2, 174, 182-3, 191-2, 204

zen 9, 12, 14-5, 18

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

FILOSOFIA

HANNAH ARENDT	*Hombres en tiempos de oscuridad*
PAUL RICOUER	*Ideología y utopía*
ERNEST GELLNER	*Cultura, identidad y política*
JEAN FRANÇOIS LYOTARD	*La diferencia*
RONALD DWORKIN	*El imperio de la justicia*
CORNELIUS CASTORIADIS	*Los dominios del hombre*
KARL JASPERS	*La práctica médica en la era tecnológica*
LUDWIG WITTGENSTEIN	*Sobre la certeza*
JEAN FRANÇOIS LYOTARD	*El entusiasmo*
JEAN FRANÇOIS LYOTARD	*La posmodernidad (explicada a los niños)*
TZVETAN TODOROV	*Frágil felicidad*
GIANNI VATTIMO	*El fin de la modernidad*
GIANNI VATTIMO	*Introducción a Heidegger*
JACOB BRONOWSKI	*Los orígenes del conocimiento y la imaginación*
NORBERTO BOBBIO	*El problema de la guerra y las vías de la paz*
GILLES DELEUZE	*Empirismo y subjetividad*

Filosofía

INDAGACIÓN DEL BIEN

¿Existe una filosofía oriental? ¿Se diferencia de la filosofía occidental, o comparte con ésta concepciones de la realidad, metodologías y objetivos? A estas preguntas se enfrentaron los pensadores occidentales y orientales desde fines del siglo XVIII, época en que las relaciones culturales entre Oriente y Occidente comenzaron a ser más fluidas. En Japón muchos se sintieron subyugados por el pensamiento europeo y encontraron puntos en común con algunas de sus propias doctrinas, otros trataron de parapetarse detrás de las murallas de su propio pensar para defenderse de una posible "invasión filosófica" por parte de Occidente. No fue este el caso de **Kitaro Nishida** (1870-1945), a quien debemos *Indagación del bien*, la primera gran síntesis creativa de las concepciones filosóficas de ambas culturas. Con una actitud crítica hacia Occidente y revisionista hacia Japón, Nishida va señalando similitudes y diferencias acudiendo en su ayuda a la autoridad de los grandes filósofos, orientales y occidentales, para arribar finalmente a conclusiones que señalan la búsqueda común del hombre.

Esta obra, que consagró a Kitaro Nishida como el japonés más prominente del siglo, nos permite acceder al riquísimo mundo de la filosofía oriental (en especial, implícitamente, al budismo zen) y representar nuestros propios conceptos fundamentales desde la mirada del otro.

«Bienvenida esta nueva traducción de una obra que probablemente sea la más original e influyente de los filósofos japoneses contemporáneos.»

Hide Ishiguro, *Times Literary Supplement*

«Indudablemente esta es la obra más importante para los occidentales interesados en comprender el moderno pensamiento japonés. El libro presenta la filosofía japonesa como fenómeno moderno, pero conserva asimismo un inusitado grado de fuerza vernácula. A fines del siglo XX, los pensadores japoneses, tanto religiosos como seculares, insisten en la importancia de esta obra.»

ISBN 84-7432-541-2

9 788474 325416

Código: 2.415

gedisa editorial

Colección Hombre y Sociedad
Serie
CLA·DE·MA